

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO VI

2000 / I



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA
Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Michael J.B. Allen, UCLA, Los Angeles
Giovanni Aquilecchia, University College London
Nicola Badaloni, Università degli Studi, Pisa
Massimo L. Bianchi, Lessico Intellettuale Europeo, Roma
Paul R. Blum, Péter Pázmány University, Budapest
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Roma
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre
Giorgio Fulco, Università degli Studi «Federico II», Napoli
Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa
Hilary Gatti, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill
Eckhard Kébler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
Jill Kraye, The Warburg Institute, London
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris
Nicholas Mann, The Warburg Institute, London
Saverio Ricci, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli
Laura Salvetti Firpo, Torino
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze

Direttori / Editors

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma, via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: canone @ liecnr.let.uniroma1.it)
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia, via Magenta 5, I-00185 Roma (e-mail: ernst @ uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Maria Conforti, Delfina Giovannozzi, Giuseppe Landolfi Petrone, Margherita Palumbo, Michaela Valente, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Candida Carella, Simon Ditchfield, Ornella Faracovi, Monica Fintoni, Jean-Louis Fournel, Guido Giglioni, Martin Mulsow, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Anna Laura Puliafito, Ada Russo, Pasquale Sabbatino, Elisabetta Scapparone, Pina Totaro, Oreste Trabucco

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO VI

2000 / I



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Il presente volume è stato realizzato anche grazie a un contributo MURST (ex 60%)



Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*[®],

Pisa · Roma

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.



Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2000 by

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali[®], *Pisa · Roma*

<http://www.iepi.it>

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO 2000/1

Studi

- M.G. Accietto-Gualtieri, *La conservazione come concetto metafisico-teologico nel pensiero di Tommaso Campanella* 9
- A. Bönker-Vallon, *L'unità del metodo e lo sviluppo di una nuova fisica. Considerazioni sul significato del De l'infinito, universo e mondi di Giordano Bruno per la scienza moderna* 35
- L. Catana, *Bruno's Spaccio and Hyginus' Poetica astronomica* 57
- D. Giovannozzi, «*Porphyrius, Plotinus et alii Platonici*». *Echi neoplatonici nella demonologia bruniana* 79
- M.-P. Lerner, *Sur la page de titre du De sensu rerum et magia (Francfort 1620)* 105
- A. Maggi, *The language of the visible: the Eroici furori and the Renaissance philosophy of imprese* 115

Documenti

- U. Baldini - L. Spruit, *Cardano e Aldovrandi nelle lettere del Sant'Uffizio romano all'Inquisitore di Bologna (1571-73)* 145
- L. Spruit, *I processi campanelliani tra Padova e Calabria: documenti inediti dall'archivio dell'Inquisizione romana* 165

Note · Cronache · Recensioni · Notizie

- L. Albanese, *Bruno, Virgilio e lo Spirito Santo* 181
- G. Formichetti, *L'ottava lettera del fondo Colonna: un inedito campanelliano* 189
- P. Goretti, «*Inhonestas consuetudo*»: *pianelle per piedi di legno* 195
- L. Guerrini, *Astrologicorum libri VII. Considerazioni linguistiche e ricognizioni intorno alla tradizione del testo* 199
- Il convegno di Stilo: Tommaso Campanella e la congiura di Calabria nel IV centenario* (T. Katinis) 211
- Un convegno a Wolfenbüttel su Artes et scientiae all'inizio dell'età moderna* (L. Balbiani) 213
- Su Bruno e la scienza. A proposito di: H. Gatti, Giordano Bruno and Renaissance Science, Cornell University Press, Ithaca and London 1999* (A. Rossi) 215

<i>Io dirò la verità. Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico-documentaria</i>	221
Sphaera	
O. Pompeo Faracovi, <i>Per la storia dell'astrologia</i>	227
G. Giglioni, <i>Hermeneutics of 'divinatio' in Cardano's medicine and astrology</i>	230
G. Cardano, <i>Aforismi astrologici</i> , Xenia, Milano 1998 (O. Pompeo Faracovi)	237
P. Travaglia, <i>Magic, Causality and Intentionality</i> , Edizioni del Galuzzo, Firenze 1999 (D. Giovannozzi)	238
M. Bertozzi, <i>La tirannia degli astri</i> , Livorno 1999 (O. Pompeo Faracovi)	240

STUDI

MARIA GIOVANNA ACCIETTO-GUALTIERI

LA CONSERVAZIONE COME CONCETTO
METAFISICO-TEOLOGICO NEL PENSIERO
DI TOMMASO CAMPANELLA

SUMMARY

The article analyzes the notion of 'conservation' in Campanella's theologico-metaphysical thought. It focuses on three main aspects: first, the causality and production of being; second, the *sensus rerum* and the organization of nature according to an end; third, the highest end or beatitude. The notion of conservation proves to be a unifying concept capable of accounting for the totality of beings, from their production to their teleological behaviour and, finally, to the complete fulfilment of their nature.



Pochi termini sono così densi di significato e così poco studiati in sé come quello di «conservazione». Il problema posto dalla conservazione concerne la continuità o la permanenza dell'essere delle cose attraverso il mutamento¹. Per spiegare tale continuità, è necessario ricorrere o all'origine delle cose, rifacendosi ad una spiegazione causale, o ad un fine al quale le cose tendono e a cui sono destinate, dando luogo ad una spiegazione teleologica.

Dal punto di vista etimologico la conservazione mette l'accento sulla stretta connessione tra mezzi e fine. «Conservare», in latino come in italiano, è composto dalla preposizione *cum* e dal verbo *servare*. La costruzione del verbo *servare* preceduto dalla preposizione *cum* sostituisce il gerundio e indica l'azione del *servare* «per mezzo di», «attraverso qualcuno o qualcosa». *Servare* poi ha almeno tre significati rilevanti: un primo significato è quello di «osservare, fare attenzione a», che riconduce alla con-servazione come «sorve-

1. In generale, qualunque modificazione o cambiamento (*mutatio*), indissociabile dal movimento. Platone distingue due specie di movimento: l'alterazione e la traslazione (*Teeteto*, 181 d); Aristotele ne distingue quattro; oltre alle due precedenti, il movimento sostanziale (generazione e corruzione) e il movimento quantitativo (aumento e diminuzione) (*Fisica*, III, 1, 201a 10). Il problema della conservazione è quello di stabilire se vi sono degli elementi costanti attraverso il mutamento e come ciò sia possibile.

gianza»; un secondo significato è quello di «osservare, sorvegliare, mantenere», che riconduce all'accezione di «osservanza», e infine un ultimo significato è quello di «salvare, preservare, mantenere intatto», che si ricollega al concetto di «integrità di qualcuno o qualcosa». Analogamente, nella lingua greca, la conservazione è indicata da un lato col termine διαφυλάσσω – e in questo senso si configura come un effetto del «montare la guardia», come indicato da φυλακή – ed è il risultato di una costante azione di sorveglianza, dall'altro col termine σωτήρια, nella sua duplice accezione: quella primaria di «salvezza, preservazione o conservazione», e l'altra di «mezzo di salvezza», che rinvia all'idea di una «salute», di un «equilibrio» (e dunque di un funzionamento ottimale) da reintegrare o ristabilire.

Tale duplice accezione conduce, fin dalle origini, ad una ambivalenza del problema della conservazione: essa si presenta da un lato come dimensione immanente e pone il problema di accordare l'essere delle cose col loro incessante divenire; dall'altro, come dimensione trascendente e soteriologica, che ipotizza una condizione di immutabilità da reintegrare o da raggiungere. La prima dimensione ci riconduce non solo alle leggi fisiche di conservazione classiche² e ai loro decisivi sviluppi intervenuti nel corso del XVII secolo³, ma anche alle nozioni politiche⁴, nelle quali si riscontra una commistione lessicale coll'ordine fisico e si delinea una problematica della

2. Si veda l'articolo «Conservazione/invarianza», in *Enciclopedia Einaudi*, vol. III, Einaudi, Torino 1978, pp. 818-822.

3. Uno dei punti sul quale verte il dibattito in campo fisico tra Cinquecento e Seicento è quello del movimento. La conservazione specifica del moto era non solo impossibile, ma assurda per Aristotele e i suoi seguaci: il movimento richiedeva sempre un agente che lo conservasse. Nel XVII secolo il concetto di moto conoscerà degli sviluppi significativi. Nel 1618, lo studioso olandese Isaac Beeckman (1588-1637), amico e corrispondente di Cartesio, accenna nel suo *Journal* ad una prima formulazione delle leggi della conservazione del movimento. Vedi Isaac Beeckman, *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634*, M. Nijkoff, La Haye 1939-1953.

4. Le differenti teorie sugli elementi e sulla loro conservazione (una delle prime e più celebri è quella di Empedocle), sono utilizzate, dagli autori politici tra Cinquecento e Seicento, al fine di convalidare determinate concezioni attraverso il ricorso ad un lessico oscillante tra fisica e metafisica, che avvalora affermazioni politiche con elementi cosmogonici. Si veda, ad esempio, quanto scrive Gabriele Zinano a proposito della conservazione dello Stato misto: «Volendo Iddio a quattro elementi, come a' sostegni a' quali voleva appoggiare il mondo, dare qualità convenienti alla conservazione del mondo, e veggendo che le troppo discordanti sarebbero nemiche, e le troppo conformi gli confonderebbono, e che, per cagione del-

conservazione come assenza di mutamenti all'interno del potere e delle istituzioni, che raggiungerà il suo apice nel Cinquecento in concomitanza coll'affermarsi del termine «Stato»⁵.

La problematica della conservazione politica non sarà affrontata nel corso di questo articolo⁶, ci proponiamo qui di trattare del suo aspetto trascendente e soteriologico, e più precisamente della conservazione in senso metafisico-teologico nel pensiero di Tommaso Campanella. La linea direttrice della riflessione dello Stilese svolge il tema dell'unità come totalità e del suo rapporto col molteplice; rapporto che si riflette in un preciso ordinamento causale e teleolo-

l'uno e dell'altro estremo, il tutto si distruggerebbe, divise con quest'arte le qualità loro: che ciascuno avendone due, l'una amica e l'altra contraria, con l'amica si strignesce in unione e, con la nemica contrastando, questo avvenisse: che 'l tutto conservassero senza nemistà che gli distruggesse, e senza amicizia tale che gli confondesse Ora, si come gli elementi, con le qualità parte conformi e parte contrarie quest'universo conservano, così l'amica repugnanza che han fra loro gli Stati semplici, quasi elementi congiunti, nello Stato Misto maggiormente gli conserva», *Della Ragione degli Stati*, Venezia, G. Gueriglio, 1626, libro V, p. 182.

5. È interessante osservare che proprio nel periodo tra Cinque e Seicento – denso, com'è noto, di importanti rivolgimenti – si assiste ad una profonda revisione e rielaborazione della terminologia, soprattutto in campo filosofico e teologico. In tale contesto si rivela significativo lo studio del concetto di conservazione, al quale abbiamo ritenuto opportuno dedicare un'attenzione particolare. Ad esempio, le relazioni tra l'idea di «movimento» e quella di conservazione sul piano politico appaiono evidenti dall'uso di termini quali «generazione», «corruzione», «accrescimento», «alterazione» e «mutazione», che si riscontrano con frequenza nella letteratura politica tra Cinquecento e Seicento. Questa traslazione semantica, in effetti, è il risultato di un'attenta rimeditazione della teoria aristotelica sui quattro tipi di movimento. I politici, a partire dal Rinascimento, s'interrogano sempre più sulle cause delle modificazioni che intervengono all'interno degli organismi statuali; oppure sulle cause di una loro intrinseca (quanto ipotetica) incorruttibilità. La «perfezione» e la «quiete» essendo, secondo la metafisica aristotelica, caratteristiche degli enti superiori, la conservazione sarà ciò che salva o preserva dal movimento, come precisa la paradigmatica definizione boteriana: «La conservazione di uno Stato consiste nella quiete e pace dei sudditi...» (G. Botero, *Della ragion di Stato*, Utet, Torino 1948, p. 67), dove il concetto stesso di «stato» si configura come una condizione di quiete, come assenza di movimento. Sul piano politico, l'idea della conservazione può mettere in luce, di volta in volta, degli aspetti differenti, in dipendenza dagli assunti filosofici di base e dai «temi» o ambiti di modellizzazione prescelti. Ma, comunque essa si configuri, la conservazione si inserisce, da Aristotele in poi, in una riflessione sull'origine e decadenza degli stati e in una meditazione sui fini della vita civile, più che mai attuale nella cultura europea tra Cinque e Seicento.

6. È oggetto della mia tesi di dottorato, intitolata *Il concetto di «conservazione» nel pensiero di Tommaso Campanella e nel pensiero politico tra Cinque e Seicento*.

gico. Il dinamismo interno di tale ordinamento è costituito da un duplice movimento: da un lato quello metafisico di «processione», dall'altro quello religioso di «ritorno»:

Res omnes a principio propriae universitatis abstractas sive vi, sive illecebris, ad suum principium tandem redire, ubi securitatem et conservationem invenire sentiunt. Sic et animas ad suam universitatem, et hanc reversionem esse religionem⁷.

Sia la causalità che il finalismo si propongono di fornire una spiegazione del rapporto intercorrente tra il tutto e le sue parti; ciò che spiega la loro armonica coesistenza. Tutti gli enti, spiega Campanella, desiderano essere sempre ciò che sono; e poiché essi esistono per il loro principio, si sforzano⁸ sempre di tornare a quel principio, come le parti al tutto, in cui viene conservata tutta l'entità e il complesso della loro entità.

Così, la conservazione può essere considerata sia dal punto di vista della produzione della cosa (*creatio continuata*)⁹, e in questo

7. Campanella, *Metaphysica*, Parisiis 1638, pars III, libro XVI, cap. II, art. II, p. 202.

8. «Ad principium illud redire semper *conantur*», *ibid.* Col termine *conatus* si indicò nel Rinascimento l'«ormé» stoica (Diogene Laerzio, *Vite, dottrine e sentenze dei filosofi illustri*, VII, 85), cioè l'istinto o la tendenza di ogni essere alla propria conservazione. Il termine «ormé» viene talvolta tradotto con «impulso», talaltra con «propensione»; l'impulso viene definito come «moto dell'anima verso qualcosa». «Tutte le cose secondo natura sono da accettare, e tutte quelle contro natura da non accettare. E di quelle secondo natura, alcune sono da accettarsi per sé, altre a causa di altre. Sono da accettarsi di per sé quelle che sono capaci di suscitare un impulso rivolto verso se stesse o al mantenimento (*conservazione*) di se stesse, come la salute, l'integrità dei sensi, la mancanza di dolore, la bellezza del corpo» (corsivo nostro), si veda Ario Didimo, Diogene Laerzio, *Etica Stoica*, a cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 53. Campanella, da parte sua, dopo aver negato, contro Aristotele, che «*instinctum esse impulsus praecognoscentis causae*», suddivide l'istinto in soprannaturale, violento, direttivo, dispositivo e naturale; ogni istinto si classifica secondo la notizia del principio istigante, intrinseco o estrinseco. Si veda *Met.*, pars II, lib. VI, cap. X, art. III, p. 76.

9. Per gli autori cristiani, la conservazione è l'azione attraverso la quale Dio mantiene nell'esistenza gli esseri che egli ha creato. In Dio, la conservazione non è un'azione nuova, ma la creazione continuata. L'idea di creazione come produzione libera del mondo per mezzo di un atto divino che non si basa su alcun atto antecedente ed è interamente autosufficiente, tanto quanto all'oggetto che alle modalità di questo atto, implica una dipendenza totale della creatura rispetto al Creatore, a tal punto che la creazione divina pone non soltanto una volta per tutte l'origine, ma anche la permanenza dell'essere creato. Conseguentemente, la conservazione del

senso essa si presenta come la continuazione dell'essere largito, secondo il tempo e il modo stabilito; sia dal punto di vista del fine a cui ogni ente, per sua natura, tende; e in questo senso essa si rivela come il compimento e la perfezione della natura stessa dell'ente conservato. Tra questi due estremi si esercita l'attività mediatrice della sapienza, in relazione alla quale la conservazione si presenta come capacità di direzione al fine.

Nella prima parte del nostro articolo tratteremo dunque del rapporto conservazione/causalità, cercando di approfondire il legame tra il principio della potenza e la conservazione; nella seconda, la conservazione sarà esaminata in rapporto al governo e dunque alla sapienza in quanto razionalità immanente alle cose; nella terza parte infine ci occuperemo della conservazione come sommo fine o beatitudine.

CONSERVAZIONE E CAUSALITÀ

In quanto spiega, la legge di causalità articola e rende possibile la comprensione del legame esistente tra causa ed effetto: il suo scopo è rendere intelligibile l'origine e la costituzione di ciò che è. La causa¹⁰ è il principio esplicativo della generazione e della corru-

mondo non è che un altro aspetto della produzione del mondo. Se Dio non comunicasse in maniera continua l'essere alle sue creature, ciò che assicura la loro conservazione, le creature stesse sarebbero annichilite. Per San Tommaso, la verità della conservazione è ancora più evidente della verità della creazione, poiché se l'uomo può conoscere le creature senza conoscere Dio, deve riconoscere che la creatura, a causa della sua evidente caducità, è mantenuta nel suo essere solo dalla volontà divina: «Quamvis intellectus possit intelligere creaturam non intelligendo Deum, non tamen potest intelligere creaturam non conservari in esse a Deo; hoc enim implicat contradictionem», *De potentia*, q. 5, a. 2, ad 2. La conservazione è dunque il fondamento stesso della creazione e dell'esistenza. Sulla creazione si veda *Storia dei dogmi*, direzione di Bernard Sesboüé, in particolare il volume II, «L'uomo e la sua salvezza (V-XVII sec.). Antropologia cristiana: creazione, peccato originale, giustificazione e grazia, etica, escatologia», Piemme, Casale Monferato 1997.

10. La dottrina di Aristotele connette strettamente la nozione di causa a quella di sostanza. Vi è, per Aristotele, una causa prima e fondamentale, che coincide con l'essenza razionale della cosa: la sostanza (*Sulle parti degli animali*, I, 1, 639 b 14). La causa è principio di intelligibilità perché comprendere la causa significa comprendere l'articolazione interna di una sostanza, cioè la ragione per cui essa è quella che è e non può essere o agire diversamente. È evidente come ogni cosa sia definita in

zione¹¹, così come del passaggio dal non-essere all'essere, ovvero della produzione¹². Analogamente, la conservazione che, come vedremo, si ricollega alla causalità, ha un ruolo che potremmo defi-

un certo modo in base alla sua propria sostanza, che opera come forza irresistibile a produrre le determinazioni del suo essere e del suo agire. Sulla causalità in Aristotele si veda Dominique Dubarle, *La causalité dans la philosophie d'Aristote*, Desclée de Brouwer, Paris 1950. Gli Stoici poi avevano inteso la causa come «ciò per il cui agire nasce un effetto». Secondo Sesto Empirico (*Ipotiposi pirroniane*, III, 14-15) essi distinsero, tra le cause, le sinettiche, le concausali e le cooperanti. Le *sinettiche* sono le cause vere e proprie «presenti le quali, è presente l'effetto, tolte o diminuite le quali è tolto o diminuito anche l'effetto». Le *concausali* sono le cause che si rafforzano a vicenda nella produzione di un effetto. La *cooperante* è infine la causa che arreca una piccola forza in virtù della quale l'effetto si produce con facilità. Ma la causa per eccellenza è, per gli Stoici, quella sinettica, e in questo senso Dio è causa e costituisce il principio attivo del mondo (Diog. L., *Vite*, VII, 134); (Seneca, *Epistolae*, 65, 2). Sul pensiero degli Stoici si veda M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1967, 2 voll. La filosofia medievale, accanto al concetto aristotelico di causa, incomincia a delinearne un altro, già introdotto dalla Scolastica araba, in particolare da Avicenna. Tale concezione sostituisce alla struttura sostanziale dell'universo, della quale la causalità costituiva la necessità intrinseca, l'ordinamento gerarchico delle cause che fanno capo alla Causa prima. La Causa prima, intesa da Aristotele come tipo di causa fondamentale, diviene ora il primo anello della catena delle cause. Dice infatti S. Tommaso (*Summa Theologica*, II, 1, q. 19, a. 4): «In tutte le cause ordinate, l'effetto dipende più dalla causa prima che dalla causa seconda, perché la causa seconda non agisce se non in virtù della causa prima». Questa universale concatenazione causale è fondata sul principio espresso dallo stesso S. Tommaso: «Quanto più una causa è alta, tanto più si estende il suo potere causale» (ivi, I, q. 65, a. 3); tesi, questa, di derivazione neoplatonica, giacché proprio i neoplatonici avevano riconosciuto insieme con il carattere universale della necessità causale la gerarchia delle cause stesse a partire dalla causa prima (Proclo, *Ist. Teol.*, 11). Sugli sviluppi del problema in epoca moderna si veda Elhanan Yakira, *La causalité de Galilée à Kant*, Puf, Paris 1994.

11. Secondo Aristotele, la generazione è il mutamento che va dal non-essere all'essere del soggetto secondo la contraddizione, cioè il passaggio dalla negazione della cosa alla cosa stessa. La generazione può essere assoluta (e in tal caso è il passaggio dal non essere all'essere della sostanza) o qualificata, e in tal caso è il passaggio dal non-essere all'essere di una qualità della sostanza (*Fisica*, V, 1, 225 a 12sgg.). Il suo opposto è la corruzione, che viene definita come un mutamento che va da qualcosa al non-essere di questo qualcosa, ed è assoluta quando va dalla sostanza al non-essere della sostanza, specifica quando va verso la specificazione opposta. Generazione e corruzione costituiscono la prima delle quattro specie del mutamento, e precisamente il mutamento sostanziale (*Ibid.*, 225 a 1). Ogni mutamento, precisa invece Campanella, o è semplicemente dal niente all'essere, e allora si chiama creazione; o avviene da un certo non-essere ad un certo essere, e si chiama generazione; o avviene da un certo non-essere ad un certo essere. *Met.*, pars I, lib. II, cap. VIII, art. I, p. 255.

12. La produzione o ποιησις consiste nel porre in essere qualcosa che potrebbe

nire di «mediazione esplicativa», in quanto da un lato media tra il primo principio e gli enti finiti, dall'altro spiega come sia possibile la sussistenza dell'ente attraverso il tempo e quale sia il suo fine ulteriore.

La conservazione viene definita da Campanella come la continuazione dell'essere, che consegue alla sua produzione, come si legge nella *Metaphysica*: «Entia omnia a primo Ente, a quo sunt, conservari, continuante esse, quod largitur [...]»¹³; d'altra parte l'ente finito, in quanto prodotto, può esser considerato da un duplice punto di vista: in sé, ovvero nel suo stesso essenziarsi, e per altro, nel suo esplicarsi e nel suo agire, ed in questo senso viene detto causa, o piuttosto concausa. L'ente in sé è essenziato delle tre primalità, che vengono così considerate come suoi principi; l'atto costitutivo dell'ente da parte delle primalità viene detto *operatio*¹⁴: «Postquam sui esse complementum seu perfectionem res habet in suae generationis fine, statim ab essentia sua egreditur actus, declarans rem iam esse perfectam, et in suo perfecto servans esse. Quapropter *operatio est actus perennis essentiae rerum, declarans earum esse perfectum, atque in seipso conservans*»¹⁵. Dunque l'*operatio* è attività intrinsecamente legata alla costituzione dell'ente, per la quale l'ente si conserva in se stesso; l'*actio*¹⁶ invece, intesa come manifestazione *ad extra*, consiste

non essere. Platone definisce arte produttiva «ogni possibilità che diventi causa di generazione di cose che prima non erano» (*Sofista*, 265 b) e Aristotele vede nella produzione il compito proprio dell'arte e la distingue dall'azione e dal sapere: «Ogni arte concerne la generazione e cerca gli strumenti tecnici e teorici per produrre una cosa che potrebbe essere e non essere e il cui principio risiede in colui che la produce e non nell'oggetto prodotto», *Etica Nicomachea*, VI, 4, 1140 a 10.

13. *Met.*, pars III, lib. XV, cap. I, art. I, p. 155.

14. Il termine ha nel Medioevo il significato di attività in generale, ed è usato come traduzione del greco ἐνέργεια che vale attualità o attività. Questo è il senso in cui adopera la parola S. Tommaso (*Summa Theologica*, II, 1, q. 3, a. 2), per il quale vale il principio che «il modo di operare di ciascuna cosa segue il suo modo d'essere» (ivi, I, q. 89, a. 1). Campanella precisa che i teologi, in assenza di un termine specifico, sono stati costretti a dire *operazione interna*, per distinguere l'*operatio* dall'azione, che è operazione riferentesi all'esterno; si veda *Met.*, pars I, lib. II, cap. X, art. I-II, pp 277-278.

15. *Met.*, pars I, lib. II, cap. X, art. II, p. 277.

16. «*Actio enim, ut dictum est, est effusio similitudinis agentis causae sive naturalis, sive idealis, sive utriusque in patientem causam: ergo servat agentem non in se, sed in alio, in quo imprimit agentis similitudinem. Operatio vero in se, et omnis actio est propter operationem, et non e converso*», *Met.*, pars I, lib. II, cap. X, art. II, p. 278 (in corsivo nel testo originale).

nella relazione dell'ente coll'oggetto delle sue azioni, che non conserva l'agente in se stesso, ma nell'ente che patisce l'azione. Mentre l'operazione è esente da sofferenza, e si compie con gioia al solo fine di perpetuare la conservazione dell'ente, l'azione si svolge con sforzo, sofferenza e consunzione. Al tempo stesso, però, l'azione possiede con l'operazione una duplice relazione: da un lato l'ente agendo, riferendosi cioè al suo esterno, si presenta come causa; dall'altro, considerato in se stesso, si presenta come origine e fine dell'azione, che in tanto esiste in quanto è ai fini dell'operazione. La netta distinzione tra *actio* e *operatio* distingue in effetti anche la considerazione della cosa in quanto fine (e dunque in sé) dal suo aspetto causale, punto di vista dal quale essa è sempre considerata in relazione o ad un suo effetto, o ad una causa precedente. Si tratta di una differenza di capitale importanza, che viene sottolineata molto spesso da Campanella, fornendo uno schema concettuale del quale egli si serve, tra l'altro, per definire la differenza tra primalità, principio e causa: «Primalitas est unde ens primitus essentiatur. Principium est unde aliquid primitus est. Causa est unde aliquid fit»¹⁷. La causa deriva dal principio, ma quest'ultimo è «per sé», mentre la causa riconduce ad un effetto «ad extra»: di qui la priorità ontologica del principio sulla causa.

Diversamente da Aristotele, che identifica la causa somma con quella finale, per Campanella la causa somma è quella attiva. Conseguentemente, egli critica la teoria delle cause aristotelica¹⁸, e ne rielabora una fondata sulle tre primalità, considerate come non soltanto essenziative, ma anche principiative. In questo senso vengono dette facoltà, e sono la potestativa, la conoscitiva e la volitiva. Da queste le cose ricevono l'estensione, e dall'estensione le causalità, e i sei generi di cause. Ogni genere di causa poi è duplice: altro da parte della facoltà, altro da parte dell'oggetto.

17. *Met.*, pars I, lib. II, cap. II, art. I, p. 93.

18. Come scrive S. Femiano (*La metafisica di Tommaso Campanella*, Marzorati, Milano 1968, p. 232 ss.), con la sua dottrina Campanella intende superare quella aristotelica, da un lato integrandola con la causa ideale o esemplare derivatagli da Platone, Giustino e Agostino; dall'altro, completandola con la causa perfettiva o perfezionale. Il torto di Aristotele sta proprio nell'aver escluso la causa ideale di Platone ed essersi così precluso la via alla scoperta della causa perfettiva. Proprio per questo, Aristotele non può giustificare fino in fondo neppure la causa formale e quella finale, in quanto le riduce, rispettivamente, a effetti empirici della materia e dell'agente, capovolgendo in tal modo l'ordine e distruggendo la natura ontologica della causalità.

Le cause dunque sono il concreto effondersi dei principî e perciò sono estensioni di essi; dal successivo effondersi dei principî si hanno poi i sei generi di cause: a) *ex potestativo*, suddiviso in causa attiva e passiva (materia); b) *ex cognoscitivo*, suddiviso in causa ideale e formale; c) *ex volitivo*, suddiviso in causa finale e perfezionale, considerate in senso attivo *ex parte originis*, e in senso passivo e ricettivo *ex parte effectus*, che esauriscono tutta la sfera della causalità, per cui, dice Campanella, non possono essere in numero maggiore, né minore. Siccome poi dalla potenza procedono la sapienza e l'amore, essa è la fonte stessa delle cause. Tutte le cause si possono così ridurre alla sola causa attiva, come viene precisato: «Primum ens causam activam omnium rerum, et ad ipsam reduci formalem, finalem, et idealem; et ex nihilo fieri entia a primo ente debuisse»¹⁹. D'altra parte la causa prima non può essere che Dio: «At quidem verum est quod Deus solus sit causa omnium causarum»²⁰. Si tratta dunque, seguendo la distinzione *ad intra/ad extra*, di stabilire che se da un lato, nella costituzione stessa dell'ente primo, la potenza precede e fonda ogni cosa, pur nella sua coessenzialità con gli altri due principî, dall'altro la stessa potenza, considerata in quanto agisce *ad extra*, diviene facoltà potestativa e quindi causa attiva.

Il principio ontologico può dunque essere considerato da due punti di vista: in sé, e come tale è insieme principio primo e sommo fine; e nel suo esplicarsi, e come tale è principiazione e causazione. Sotto questo secondo aspetto la conservazione si mostra strettamente legata al problema della produzione del mondo, poiché, come dice Campanella stesso, la causa produttrice è identica a quella che conserva:

Item naturae finitae et non infinitae vigore: ergo semper non potuit esse, nisi ab infinita virtute agentis infiniti conservatusque esset. Ergo ab eadem est factus. Siquidem eadem est faciens et conservans causa princeps; non enim homo conservat hominem nisi ex parte, sed sol et elementa et Deus, sicut lumen a sole in aere fit et servatur; ut quid enim conservavit Deus mundum, nisi factura esset illius?²¹

19. *Met.*, pars II, lib. VII, cap. III, art. I, p. 128.

20. *Philosophia Realis*, Parisiis, D. Houssaye, 1637, *Quaestiones Physiologicae*, III, p. 14.

21. *Met.*, pars III, lib. XI, cap. III, art. II, p. 11. Le preoccupazioni di Campanella a questo proposito sono chiarite nel seguito: «Nec conservatio aristotelica assignanda videtur, qua angeli movent et aeternant coelum, dum cupiunt Deo assimilari; quoniam, ut probatum est, hoc non est imitatio, sed contrafactio; sicut ipsorum

Per Campanella la partecipazione delle creature all'essere non è né totale né uniforme, ma è nel tempo, sempre parziale, e assegnata secondo il grado (*modus*) che conviene a ciascuna. Questo spiega sia la bontà intrinseca di tutte le cose, sia la possibilità che esse hanno di potersi distanziare dalla pienezza dell'essere senza per questo uscire in modo totale dalla bontà del tutto, nonostante il passaggio ad un livello inferiore rispetto a quello che converrebbe loro.

La posizione di Campanella in merito alla produzione del mondo²² comporta l'inammissibilità sia della tesi aristotelica dell'eternità del mondo, sia di quella epicurea della sua formazione ad opera del caso. La conservazione non può perciò essere ridotta ad una conseguenza assolutamente necessaria della causa produttrice, né – analiticamente – ad una casualità indeterminata. Nell'uno e nell'altro caso si supporrebbe indebitamente una parità ontologica tra la causa degli enti, loro fonte prima, e gli enti stessi²³, e sarebbe impossibile intendere la conservazione del mondo come attività di un essere potentissimo, sapientissimo e ottimo, con la diretta conseguenza di negare anche la Provvidenza²⁴ e la bontà del Creatore. Se il mondo è, come vuole Aristotele, di per sé incorruttibile, non ha

motus quieti Dei contrariatur, et motus ab occasu ei, qui fit in ortum. Item Deus posset esse absque mundo secundum Aristotelem, quippe quoniam non mundi regimine beatur, sed sui intellectione. Ergo mundus non potuit esse sine Deo; sed Deus sine mundo, et non ex necessitate movet ab aeterno, ut putat. Item mundus est per se incorruptibilis secundum Aristotelem sicut triangulus per se habet tres, et necessario; ergo non indiget extrinseco conservatore: sed est Deus, sicut pars eius. Unde Aphrodiseus in *Quaestionum naturalium* libro II, c. 19 (in *Opera*, Venetiis, 1541, fol. 36) ostendit mundum non indigere Deo provisorio, neque ut bene sit, de mente Aristotelis, sed corruptibilia indigere incorruptibilium lationibus ad sui perennitatem specificam; ergo, mundi essentia non indiget Deo; sed cum sit finitae virtutis, stultum est id asserere etiam in via Aristotelis; ipse enim probat non posse tempore infinito durare hanc in VIII *Physicorum*» (*Fisica*, VIII, 10, 266 ab).

22. Campanella, confutando le dottrine di vari filosofi (tra i quali spicca, in primo piano, Aristotele), scrive: «Nos autem credimus mundum esse factum, et non casu quodam, nec necessitate cogente, sed a potentissimo, sapientissimo et optimo factore, et non ab aeterno, sed noviter; et non ex materia praecedenti, neque ex ruinis alterius mundi, sed ex nihilo. Et dissolvendum esse aliquando, sed non in nihilum, sed in meliorem formam instaurandum; necdum enim ad sui perfectionem devenit», *Met.*, pars III, lib. XI, cap. III, art. II, p. 11.

23. È una delle numerose obiezioni mosse da Campanella ad Aristotele, accusato di sostenere una posizione equivoca ed antimetafisica, in base ai seguenti fattori: a) esclude le idee; b) esclude Dio artefice; c) non parla della mente umana, e della sua conversione alle cose superiori. Sulle particolarità della metafisica campanelliana e sulla polemica antiaristotelica, si veda S. Femiano, *op. cit.*

24. *Theologia*, Vallecchi, Firenze 1949, lib. I, vol. II, cap. XVII, art. I, p. 146: «Pro-

bisogno di un conservatore esterno, giacché è conservato da Dio in quanto sua parte. Basandosi su tale premessa, spiega Campanella²⁵, Alessandro d'Afrodisia, interpretando il pensiero di Aristotele, ha affermato²⁶ che il mondo non ha bisogno di un Dio provvidente, perché solo le cose corruttibili hanno bisogno di quelle incorruttibili per la loro perennità; dunque il mondo essendo eterno non avrebbe bisogno di Dio. Però, fa notare il Nostro, quest'affermazione è sconsiderata, perché l'essenza del mondo è limitata nella potenza, come d'altra parte ammette lo stesso Aristotele²⁷, che ha mostrato che l'essenza del mondo non può durare all'infinito.

Certo, dice Campanella, se tutte le cose sono l'opera perfetta di Dio, egli avrà dato ad ognuna di esse la *virtus* sufficiente per la propria conservazione:

Si enim omnia opera Dei perfecta sunt... fateri oportet eas rebus vires ab eo largitas esse, quae ipsarum conservationi sufficiant... Ergo est negare igni propriam naturam atque formam, cum asserunt Deum ire sursum cum igne et lucere in sole... Sequitur etiam non sentire nec intelligere animam humanam, sed Deum in illa; ipsumque adpetere et operari nostras operationes et appetitiones tam malas, quam bonas... Haec aliaeque alibi positae rationes ostendunt res a se agere ... sed ad particulares actus particulares causas agentes requiri, ut calor vere calefaciat et non Deus in illo, sed cum illo... Construxit sane Deus orbem et creavit res, viresque se conservandi ac mutandi se mutuo per tempora dedit; illae autem vires perseverant tanquam Natura, donec tota rerum machina ad suum magnum mutetur finem²⁸.

Non sarebbe però lecito dedurne una totale autonomia delle cose, perché le primalità sono soltanto partecipate agli enti, e dunque non si tratta per l'ente finito di *toticipatio*. La conservazione di ogni singolo ente, in quanto l'ente è un principiato, è legata a tutte le tre

videntiam sequi primalitates et virtutes Dei, esseque ordinationem rerum in fines, ad quos praedestinantur et praesciuntur. Unum esse finem supremum et plures medios. Provisorem esse potentem sapientem et amorosum, et ex potentia necessitatem, ex sapientia fatum, ex amore harmoniam effluere in res provisas. Et sine his nullam esse provisionem, Deumque providentissimum esse, ex quo isti magni influxus pendent».

25. *Met.*, pars III, lib. XI, cap. III, p. 11.

26. Nelle *Quaestiones naturales*, in *Opera*, Venetiis 1541, fol. 36.

27. *Fisica*, VIII 10, 266 ab.

28. *De sensu rerum*, Francoforte, 1620; ristampa anastatica a cura di L. Firpo, Bottega d'Erasmio, Torino 1975, lib. I, cap. VI, p. 17 ss.

primalità e ai loro influssi²⁹; in quanto causato invece, come abbiamo visto, l'ente risulta maggiormente legato alla potenza agente e dunque alla prima primalità.

L'influsso della potenza viene detto Necessità³⁰. È noto come la Scolastica si fosse occupata del problema, enunciando il principio di causalità³¹. Secondo Campanella, la necessità è l'impossibilità, per l'ente, di essere diversamente³²; infatti, spiega, ciò che non può essere diversamente, è necessario che sia così; e che esso sia così, e non diversamente, è dovuto ai sei generi di cause che producono le cose. Dopo aver distinto ciò che è necessario per sé da ciò che lo è per altro, la necessità ideale da quelle formale e materiale, Campanella conclude che ogni necessità si riduce al primo necessario, così come ogni causa può esser ridotta a quella attiva. Dunque, come alla base della produzione dell'ente vi è la prima causa attiva, così il

29. «Et quoniam quod est melius respicit amor, et quod ordinatur respicit sapientia et quod necesse est esse respicit potestas causarum, idcirco influxum potestatis vocamus necessitatem, sapientiae fatum, amoris harmoniam. Et haec sunt instrumenta unitatis supereminentissimae, quibus vim, sapientiam et amorem suum communicat et modificat in rebus. Harum influentiarum defectus ob nihili participium sunt contingentia, quae defectus est necessitatis; casus fati; fortuna harmoniae», *Met.*, pars II, lib. IX, cap. I, art. I, p. 177.

30. *Met.*, pars II, lib. IX, cap. II, art. I, p. 177.

31. La Scolastica enunciò il *principio di causalità*: ogni ente finito, in quanto non è l'essere stesso, è contingente, cioè non necessario; poiché però esiste realmente, deve essere prodotto da una causa efficiente. Tale principio di causalità si regge sul principio di non contraddizione: il contingente non è determinato all'essere in forza della sua essenza, esso può essere oppure non essere, poiché la sua propria essenza non è il principio del suo essere. Se però esso esiste, allora è stato determinato all'essere da un'altra realtà. Se non fosse stato determinato all'essere da nessun'altra realtà, sarebbe contemporaneamente determinato all'essere (dato che esiste) e non determinato (dato che si suppone non abbia alcuna causa); e ciò sarebbe una contraddizione. Anche qui Campanella apporta alcune precisazioni. La contingenza, scrive, è mancanza di necessità, e non un modo ad essa opposto; essa proviene dall'impotenza e dall'aggiunta di un altro ente, e dunque ad essa non pertiene essere per sé, ma per altro, e si verifica al di fuori dell'essenza o della causa. Il contingente ha tanti modi quanti ne ha il necessario; esso è caratterizzato dalla molteplicità, dal movimento e dalla difformità, poiché può essere diversamente; dunque il contingente procede dal necessario, come il molteplice dall'unità, e non viceversa. Al necessario pare che si opponga piuttosto l'impossibile, che non il contingente; se infatti è necessario che Pietro sia uomo, è contingente che l'uomo esista; ma se è contingente, non è subito necessario; però, se è necessario che una cosa sia, è impossibile che non sia; per cui l'impossibile è direttamente opposto al necessario. *Met.*, pars II, lib. IX, cap. III, art. I, p. 180.

32. *Met.*, pars II, lib. IX, cap. II, art. I, p. 177.

fondamento della sua conservazione è la necessità in virtù della quale l'ente non può essere altrimenti. La necessità è assoluta soltanto in Dio: nell'ente finito la partecipazione del non-ente pone, insieme alla necessità, la contingenza.

D'altra parte, proprio in virtù della compresenza delle primalità e della coesistenza di fatto degli enti, la conservazione riguarda non soltanto le modalità della loro produzione, ma anche la conoscenza, sia in quanto razionalità immanente alle cose stesse, o Fato, sia in quanto razionalità intrinseca ad ogni ente, sia ancora come loro conoscenza reciproca.

IL SENSO DELLE COSE: CONSERVAZIONE E GOVERNO

Sia il senso delle cose che la conservazione sono motivi che Campanella deriva da Telesio, che fa della conservazione un elemento centrale del suo pensiero³³. Si tratta di una concezione fisica basata sulla contrapposizione di due principî, il caldo localizzato nel sole, e il freddo localizzato nella terra. Nella materia, terzo principio, si scontrano i primi due, dando origine alla molteplicità degli esseri viventi. Affinché poi il caldo e il freddo possano lottare fra loro, è necessario che ciascuno di essi possa percepire le proprie impressioni e l'azione del principio opposto: bisogna cioè che essi siano dotati di sensibilità. Nonostante la marcata componente fisica e la dichiarata autonomia dell'indagine naturale, nella quale sia l'anima che lo spirito sono riconducibili al calore, la conservazione per Telesio, che polemizza su questo punto con Aristotele, è l'opera di Dio, che conserva tutti gli esseri della natura ed agisce per tramite di tutte le forze naturali, che senza l'ordine da Lui stabilito si distruggerebbero a vicenda. Dio è dunque il garante dell'ordine e dell'autonomia della natura. Il bene supremo è, per Telesio, la conservazione dello spirito vitale nel mondo; ogni essere tende alla sua conservazione. Questa è anche fine morale supremo, come la misura del piacere e del dolore. Tutto ciò che conserva è piacevole, tutto ciò che danneggia o distrugge è doloroso. Perché possa conservarsi, l'uomo deve seguire la virtù, che evita gli eccessi dannosi

33. Sulla conservazione in Telesio, si veda N. Badaloni, *Tommaso Campanella*, in *Storia della Letteratura Italiana*, Garzanti, Milano 1967, pp. 105-129; si veda anche N. Badaloni, *Sulla costruzione e la conservazione della vita in Bernardino Telesio (1509-1588)*, «Studi storici», XXX (1989), pp. 25-42.

delle passioni. Sono altrettanti punti ripresi da Campanella per la costruzione del suo concetto di conservazione. Lo Stilese supererà però decisamente questa dimensione essenzialmente fisica della conservazione telesiana per farne un problema della totalità.

La base della conservazione dell'ente è, per Campanella, non solo la sua produzione, ma anche la conoscenza che ogni ente ha di sé³⁴. Ogni ente, in quanto essenziato delle tre primalità, non soltanto ha la capacità di causare l'essere, ma anche il senso del proprio essere e della sua conservazione:

Entia omnia sensu sui esse et conservationis donata esse; et esse, conservari, operari et agere, quia sciunt³⁵.

Che tutte le cose siano dotate di senso è provato proprio dal fatto che ognuna, per conservarsi, si difende da agenti distruttivi; agenti che, d'altra parte, non le sono ignoti:

Ecce videmus quidem ens esse, quia novit esse: et nullum ens reperiri sui inscium; nam pro se pugnat contra non ignota sui destructiva, quia essendi et conservandi esse principium sapientia est³⁶.

Sia per la conoscenza che per la conservazione è fondamentale la relazione di similitudine: ogni cosa viene conservata dal simile e distrutta dal contrario; dunque ha bisogno di conoscere l'uno e l'altro³⁷.

Gli enti finiti ricevono dall'Ente primo la similitudine con esso e tra loro: Dio ha fatto gli enti non totalmente dissimili da sé³⁸. La somiglianza conduce alla conoscenza delle cose simili, che in quanto simili costituiscono un'unità. Chi conosce l'uno conosce pure le cose une³⁹, per cui la somiglianza può esser definita come effetto o affe-

34. Non ci soffermeremo qui sulla esposizione della gnoseologia campanelliana, che è forse l'aspetto più studiato del suo pensiero. Vorremmo solo richiamare l'attenzione sull'uso – a nostro avviso improprio – del termine «autocoscienza» come traduzione di *notitia sui*, che si ritrova frequentemente nell'esegesi campanelliana.

35. *Met.*, pars II, lib. VI, cap. VII, art. I, p. 39.

36. *Met.*, pars II, lib. VI, cap. VII, art. I, p. 39.

37. *Met.*, pars II, lib. VI, cap. VII, art. I, p. 40.

38. *Met.*, pars I, lib. I, cap. VI, *appendix*, p. 57.

39. *Met.*, pars I, lib. II, cap. III, art. III, p. 103.

zione o influsso dell'unità⁴⁰. La dissomiglianza, al contrario, è influsso della molteplicità, e si dice diversità nell'essenza. La relazione di somiglianza non può essere intesa che in senso analogo, non certo univoco, ciò che condurrebbe al panteismo; né equivoco, poiché sarebbe impossibile la conoscenza di Dio: l'*unum* è «causa analogica, non univoca, nec aequivoca, ut alii dicunt non recte»⁴¹.

Solo Dio è detto ente in senso proprio. Egli conosce tutte le cose come sono, perché non ha bisogno per conoscerle di essere modificato da esse, ma le conosce in quanto ne è l'artefice, e dà ad ognuna di esse la misura della loro entità, in quanto egli stesso è in grado eminente tutte le cose. Dunque Dio non diviene la cosa stessa, con una modificazione, per conoscerla, bensì lo è. Mentre la comprensione in Dio non si distingue dal suo essere, e si attua sempre mediante quello, il nostro sapere è un divenire o un patire o un giudizio in base alla passione.

Ogni cosa è dotata di senso, e «sine sensu mundum esse chaos nec generationem nec corruptionem fieri»⁴². Prive di senso, spiega Campanella, le cose non potrebbero percepire ciò che è a loro contrario, e dunque fuggirlo o contrastarlo, essendo incapaci di distinguere tra la distruzione ad opera dei contrari e la conservazione da parte dei simili. Mentre, come abbiamo visto, la conservazione dell'ente in sé stesso riconduce all'*operatio*, nel suo significato di azione *ad extra*, che comporta necessariamente un movimento, la conservazione è invece legata al concetto di *transmutatio*:

Ergo fateri necesse est, alter alterum nosse, esse sibi contrarium, ac illium necem parare, ut ipsum servetur: unde suboritur mutua ipsorum debilitatio et generatio mistorum, et corruptio eorum, quae tali in pugna transmu-

40. Che si esprime però, negli enti partecipati, in una molteplicità di possibili relazioni: «Dictum est enim quod unitas, seu similitudo, alia est in natura et essentia, quae vocatur identitas, vel coessentialis; alia in quantitate, quae aequalitas; in operatione, concordia; in figura, conformitas; in actione, convenientia; in passione, compassio; in accidente, coincidentia, vel concursus; in contrarietate et dissimilitudine, competentia, vel contentio; in colore autem et figura simul similitudo dici solebat e nominis impositione; nunc autem concoloritas. In similitudine adhuc est similitudo similitudinum, vocata consimilitudinitas, et proportionalitas», *Met.*, pars I, lib. II, cap. III, art. III, pp. 103-104.

41. *Theologia*, cit., vol. I, lib. I, cap. VI, art. 2, p. 208. Sul problema della predicabilità dell'ente si veda S. Femiano, *op. cit.*, in particolare il cap. VII, intitolato «Univocità e analogia dell'ente».

42. *De sensu rerum*, lib. I, cap. V, p. 14.

tantur. Non esset ergo in mundo generatio et corruptio nisi esset contrarietas, sicut omnes Physiologi adfirmant⁴³.

Il senso delle cose è provato dall'ordine del mondo, dalla produzione delle cose e dalla loro controversia e lotta, paragonata a quella degli animali senzienti. Conservazione e senso delle cose procedono, dunque, di pari passo: «Concludamus ergo cuilibet inesse rei tantum sensum, quantus singularum conservationi est opus: itaque aliis plus, aliis minus, nisi posteriores opinantes nos superent»⁴⁴. Il mondo tutto è pensato come un immenso animale senziente⁴⁵. In questo come in altri punti Campanella mostra di aver attentamente meditato la filosofia stoica⁴⁶, filtrata attraverso i Padri e Agostino.

Le cose poi non solo esistono, ma esistono per determinati fini. Ognuna di esse pur essendo conservata nel suo essere non può da sola riuscire a dirigersi al proprio fine: gli enti finiti infatti partecipano sia dell'ente che del non-ente. Nella loro composizione vi sono potenza, sapienza e amore ma anche impotenza, insipienza e

43. *De sensu rerum*, lib. I, cap. V, p. 14.

44. *De sensu rerum*, lib. I, cap. VI, p. 20.

45. *De sensu rerum*, lib. I, cap. IX, p. 35.

46. Secondo gli Stoici il mondo è costituito di due principi materiali inseparabili: il fuoco (attivo), e la materia (passiva). Il mondo è un processo continuo e senza fine, in cui il fuoco estinguendosi parzialmente dà luogo all'aria, all'acqua e alla terra, per tornare poi allo stato primitivo con una conflagrazione universale e riprendere il ciclo (anno cosmico). Il fuoco è la divinità immanente nel mondo; è il *pneuma*, o spirito vitale. Quest'idea del fuoco come principio superiore e causa della fine del mondo si ritrova, con le dovute variazioni e naturalmente evitando ogni forma di panteismo, in Campanella: «Nam coelum esse igneum ostendimus nos, et theologi et philosophi pariter idem sentiunt. Haud tamen posse destrui, quia non habet contrarium praepotentius; sed ab ipso contrarium suum destructum iri, et mundum dissolvi in *Libro de Motibus Astrorum* [*De astronomia*, 1603] ostendimus», *Met.*, pars III, lib. XI, cap. III, art. II, p. 12. Gli Stoici asserivano che il mondo fosse perituro, poiché era stato prodotto. Si basavano su un ragionamento logico: il tutto le cui parti sono periture è anch'esso perituro; le parti del mondo sono periture perché si trasformano le une nelle altre, dunque tutto il mondo è perituro. Campanella riprende il ragionamento nella *Metaphysica*: «Praeterea mundi partes generantur et corrumpuntur, ergo et totum», *Met.*, pars III, lib. XI, cap. III, art. II, p. 12. L'idea che il mondo è un essere vivente ragionevole, animato e intelligente è espressa da Crisippo (*della Provvidenza*, I), da Apollodoro (*Fisica*) e da Posidonio. È un essere vivente perché è una sostanza animata e sensibile. Una concezione analoga è esposta nel *De sensu rerum*; si veda in particolare il capitolo XIII, intitolato *Mundum esse animal mortale, et quid extra ipsum esse queat* cit., p. 43. Sulla fisica degli Stoici si veda S. Sambursky, *Il mondo fisico dei greci*, Feltrinelli, Milano, 1959.

disamore. Per questo le cose hanno bisogno non soltanto di essere conservate, ma anche di essere dirette ai loro fini, ovvero governate da Dio.

Di qui l'importanza del rapporto tra conservazione e governo delle cose nel pensiero campanelliano, attestata, tra l'altro, dal fatto che ad esso vengono dedicati il libro VI della *Theologia*⁴⁷ e il libro XV della *Metaphysica*, entrambi intitolati *De conservatione et gubernatione rerum*. Nella *Metaphysica*, il legame tra conservazione e governo viene immediatamente reso esplicito dall'articolo I:

Entia omnia a primo Ente, a quo sunt, conservari, continuante esse, quod largitur; et esse propter ipsum primum Ens; ideoque ab ipso gubernari et quoniam alia aliorum altius pervenientium ad primum Ens gratia sunt, Deum communicasse rebus non solum vim causandi esse quoquo pacto prorata sua, sed etiam conservandi, et gubernandi ad certos fines in mutua coexistentia, ac posse seorsum Deo servari, non autem gubernari⁴⁸.

Tutte le cose potrebbero essere prodotte e conservate singolarmente, se Dio lo volesse, ma in questa maniera Egli non potrebbe governarle, dunque dirigerle ai loro fini. Questo richiede, necessariamente, la coesistenza delle cose in un rapporto di reciproca collaborazione, reso possibile dalla coordinazione degli enti conservati. Il governo si attua, così, in una comune finalità e in una armonica collaborazione tra cose «superiori» e «inferiori». Ogni cosa infatti deve ricercare non soltanto come conservare se stessa, allo scopo di perpetuarsi, ma anche come servire il fine della conservazione, collaborando al governo delle cose a lei superiori e di quelle a lei inferiori, garantendo così il rispetto della gerarchia dei fini e il loro raggiungimento.

Governo, dunque, come attività conservativa, ordinamento delle cose al fine prescelto. Però, avverte Campanella, «si haec conservatio ulteriorem non haberet finem, vana esset; moriuntur enim et non servantur homines neque civitates perpetuo prout cupiunt; ergo alius est finis eorum, sicuti et brutorum finis videtur homo, et plantarum bruta, quae ex eis servantur»⁴⁹.

47. Ancora inedito, il libro VI del ms. romano della *Theologia* (corrispondente al libro VII della versione parigina) sarà prossimamente oggetto di una edizione critica a cura di Maria Muccillo, continuando così la pubblicazione della *Theologia* iniziata cinquant'anni fa dal compianto Romano Amerio.

48. *Met.*, pars III, lib. XV, cap. I, art. I, p. 155.

49. *Met.*, pars III, lib. XV, cap. I, art. II, p. 156.

Conservazione e governo presuppongono un legame organico tra tutti gli enti, tale da permettere la loro reciproca utilità; perfino i difetti degli enti, causati dalla loro partecipazione al non-ente, rientrano nell'economia del governo:

Nec enim indigeret gubernatore civitas si in sua institutione prima perpetuo perseveraret. Neque navis magistro et nautis, si ad destinatum portum per se iret: neque a ventis, et undis, neque a propria stupiditate vel imperitia timeret. Ratio ergo gubernationis ad finem est ex rerum deficientia; similiter etiam copulationis nobiliorum cum vilioribus rebus. Indigent enim haec illis, ut serventur ad finem; illae vero his vel ad defectus proprios resarciendos, ut homo cibo, vel ad gloriam et beneficentiam effundendam, ut orator auditoribus, et dives pauperibus, et diabolus cultoribus ad falsam gloriam. Aequalibus vero ut simul conserventur ex coexistentia⁵⁰.

La ragione per la quale il governo è necessario, è la deficienza delle cose. Per essere condotte ai loro fini rispettivi, le cose hanno bisogno le une delle altre, in maniera che tutte siano ai fini di tutte.

Nel suo legame con la prima primalità la conservazione, come abbiamo visto, riconduce direttamente al suo influsso, o Necessità. In quanto poi dalla Potenza procede la Sapienza, la conservazione, inserita nella più generale economia del governo, è anche il risultato dell'influsso della seconda primalità, o Fato⁵¹. Per l'ente, l'atto di esistere coincide con una necessità che esso deriva dalla necessità assoluta del primo Principio; invece, dall'influsso della seconda primalità, o Fato, esso deriva la sua armonica coesistenza cogli altri enti e la possibilità di avere un proprio fine, che trascenda il limite della semplice sussistenza individuale. In questo senso la conservazione dell'ente si configura come problema duplice: da un lato vi è la semplice sussistenza dell'ente in quanto tale, perseguita e ottenuta grazie ad un continuo agire (e patire da) sugli altri enti. A questa l'*operatio* fornisce l'indispensabile supporto di un *in sé* che permette di essere anche *in altro*. Ma un altro problema, ancora più importante, è costituito dal fatto che l'ente, pur essendo *in sé*, deve tuttavia riuscire a sussistere non soltanto temporalmente, ma anche in-

50. *Met.*, pars III, lib. XV, cap. I, art. II, p. 157.

51. «Secundus ergo a sapientia magnus influxus, rebus inditus, est fatum; differens a necessitate, quae videtur consistere in simplicibus, et solitarie sumptis rebus, eo, quod ipsum fatum videtur esse in rerum multarum concursu, et pertinere ad sapientiam ordinantem, sicut necessitas ad potentiam danthem esse unicuique iuxta modum suum», *Met.*, pars II, lib. IX, cap. IV, art. I, p. 186.

dipendentemente dall'incessante mutamento che necessita e avvicenda gli enti gli uni agli altri, al di là della generazione e della corruzione:

Conservari enim est permanere in suo esse, et continuari suae origini sive temporaliter, cum transmutationibus comitantibus, sive intemporaliter supra transmutationem⁵².

Per questo, aveva già avvisato Campanella, se la conservazione non ha un ulteriore fine, oltre quello dell'immediata sussistenza, essa sarà vana, perché gli uomini e tutti gli enti muoiono e non vengono conservati perpetuamente, come vorrebbero. Dunque vi dev'essere un altro fine, proprio come fine delle piante si rivelano essere gli animali, i quali vengono conservati mediante esse. Per gli enti finiti, che ricevono l'essere da Dio, la conservazione non può limitarsi alla semplice conservazione del proprio essere di fronte agli agenti distruttivi, ma deve consistere nella conformità dell'ente alla sua natura essenziale:

Haec natura est ars, quam Deus rebus indit omnibus, ut suos ad fines perducantur: estque intrinseca cunctis, et constat Metaphysicis primalitatibus, potentia, sapientia, amore, ex quibus ens omne constituitur, aliud magis aliud minus. Atque ad exteriores actus deinde hanc innatam artem extendunt, et qui ipsam melius imitari potest, diviniore naturae ingenique particeps cognoscitur⁵³.

La conservazione sarà così garantita dalla conformità del proprio modo di agire alle primalità che compongono il proprio essere, ovvero vivendo secondo virtù. Così facendo, la creatura si identifica sempre più col proprio essere, non col proprio non-essere, e si avvia alla piena realizzazione della propria natura.

CONSERVAZIONE E BEATITUDINE

Nella concezione campanelliana, la causalità si accompagna al finalismo; alla spiegazione dell'origine delle cose e della loro costituzione si unisce quella relativa ai loro fini intermedi e a quello sommo.

52. *Met.*, pars III, lib. XV, cap. I, art. I, p. 155.

53. *De sensu rerum*, lib. II, cap. XXVII, p. 164.

La sapienza divina, stabilendo la Provvidenza, governa gli enti al loro fine; in questo senso la causa finale e il fine ultimo sono di competenza rispettivamente del metafisico e del teologo⁵⁴. Qui Campanella considera essenziale la distinzione tra fine e finalità⁵⁵, che corrispondono a due tipi di cause differenti. La finalità riguarda il fine della produzione e si chiama perfezione o finalità; il fine riguarda, invece, il fine della cosa prodotta e si chiama compiutezza, conservazione e fruizione. Di qui la differenza tra causa finale e causa perfezionale o perfettiva, corrispondente al fine, perché mentre la causa finale riguarda appunto il fine della produzione della cosa, quella perfezionale rende operante e conserva il fine realizzato. Mentre il fine attuato realizza l'idea e quindi conserva l'effetto nel suo essere, la perfezione lo rende utile ed efficace e, per conseguenza, ne conserva la finalità per cui fu attuato: un fine attuato che non operi, non ha senso. Perché il reale sia perfetto, non basta che sia quello che è, ma dev'essere anche adeguato a quello per cui è. È dunque necessario distinguere non soltanto il fine dalla finalità, ma anche i diversi tipi di fine, e comprendere che tutti rientrano nei piani del governo divino:

Porro alius est finis rerum, quod omnes appetunt a seipsis, alius est ad quem ordinantur ab altera causa: et iterum alium finem praescribit causa causarum suprema Deus, et alius est, ad quem ordinantur a secundis causis. Omnes quidem res appetunt tanquam finem propriam faelicitatem, quam consequuntur in sui esse conservatione quoad licet; et quidquid ipsae appetunt, appetitu innato, est id, ad quod Deus ipsas ordinavit, qui fecit alias res propter alias; omnes autem propter se⁵⁶.

Nel *De sensu rerum*, tale fine ultimo, che è anche sommo bene, viene identificato con la conservazione: «Deinde invenio maximum entium bonum esse conservationem in vita et esse si possent, aeternum. [...] Conservatio igitur summum bonum est rerum omnium: eius enim gratia operationes, instrumenta et partes et actiones, rerum esse probantur...»⁵⁷. Su tale concezione, ormai parte integrante

54. *Met.*, pars I, lib. II, cap. IX (pars I), art. VI, p. 275.

55. Cioè tra il fine come compimento o perfezione di una cosa, e la finalità, intesa come rispondenza di un complesso di cose o di eventi ad un fine. *Met.*, pars I, lib. II, cap. IX (pars II), art. II, pp. 276-277; si veda anche anche pars I, lib. II, cap. IX (pars I), art. I, p. 272.

56. *Met.*, pars I, lib. II, cap. IX (pars II), art. I, p. 276.

57. *De sensu rerum*, lib. II, cap. XXVI, pp. 156-157.

del suo pensiero, Campanella ritorna nel libro VII della *Theologia*, intitolato: *De beatitudine seu fine gubernationis, ad quem praedestinamur, providemur et governamur*⁵⁸. Tale libro è, non a caso, immediatamente successivo al VI, *De conservatione et gubernatione rerum*: la teoria del governo richiede infatti di conoscere il fine degli enti governati; il governo del mondo non è casuale, ma in vista di un fine, anzi di un fine determinato al quale le cose governate vengono dirette. Tutti gli enti, scrive Campanella⁵⁹, agiscono e patiscono in vista o del proprio fine, o del fine di altri enti, o di entrambi:

Finis supremus rerum omnium est ipse Deus. Fines autem medii sunt plurimi: unicuique tamen propria conservatio sive in se, sive in suis similibus, ut in filiis, sive in aliis, ut hominis in memoria hominum et elementorum in sua universitate, sive in Deo, ad quem beatitudinis aeternae capaces perveniunt⁶⁰.

Proprio perché niente avviene a caso, bisogna concludere che vi è un fine ultimo di ogni ente. Infatti, sebbene vi siano molti fini nella causalità delle cose, uno solo appare come il fine ultimo al quale tutte indirizzano i loro atti. Se così non fosse, tutto avverrebbe a caso, e nessuna azione perverrebbe al suo fine. D'altra parte, il fine sommo non può essere che unico: tutti gli altri fini devono essere subordinati ad esso e tra loro. Solo così, scrive Campanella, si può avere tra i fini una relazione ed un corretto ordine di processione⁶¹. Intendendo tale fine supremo come quella felicità⁶² che ogni cosa ricerca a suo modo, secondo la misura delle sue capacità, è evidente

58. *Theol.*, lib. VII, cap. I, p. 10.

59. *Theol.*, lib. VII, cap. I, art. I, p. 12.

60. *Theol.*, lib. I, vol. II, cap. XVII, art. I, pp. 146-148.

61. *Theol.*, lib. VII, cap. I, art. I, p. 14.

62. Si tratta della consueta polemica antiaristotelica. Secondo Campanella, Aristotele, avendo negato l'esistenza di un sommo bene, per la partecipazione del quale sono buoni tutti gli enti e nel quale conseguiamo la beatitudine nell'altra vita, ricercando che cosa sia la beatitudine, conclude che essa è l'operazione perfetta secondo virtù (*Etica Nicomachea*, X, 6, 1176 a 30). Tale dottrina viene giudicata «piena di stoltezza e di empietà», ed alla sua esposizione Campanella fa seguire un'energica replica: «Primo igitur bono res fiunt bonae beataeque, et Aristoteles sui oblitus in contemplatione divinatorum beat. At quomodo contemplabimur, quod non capiemus, et quomodo capiemus, si ab eo non sumus? Convertitur unumquodque ens ad suam originem, non ad disparata entia, et in ea beatur, non in diversitatis regione, sicuti omnia elementa probant, ad proprias universitates, in quibus servantur et beantur, recurriendo, nedum animalia et homines ad proprios coetus. Fiunt quidem omnia a simili, sed in prima similitudine conveniunt, ut possint inter se, sicut dic-

che nessuna cosa che abbisogni delle altre può possedere già la felicità in sé. Dunque solo Dio è beato, perché dà a tutte le cose e non ha bisogno di nessuna. Per gli altri enti, per i quali l'essere non s'identifica con l'essere beato, la beatitudine può essere trovata solo in Dio, da cui hanno l'essere. Solo Dio è ciò da cui, in cui e a cui le cose sono rese beate, e l'esser resi beati consiste nell'esser conservati in tranquillità nel proprio essere secondo la misura della propria capacità:

Omnes quidem res habent pro ultimo fine proprii esse conservationem, quam nonnisi per suum principium, qui est Deus, tenent. Sic enim in particularibus videmus aquas ad mare tanquam ad finem ire, in quo servantur, terrestria corpora in terram verti, ignem ad solem tendere, et unumquodque ad originem suam. Ergo omnia ad Deum, sed non omnia omnino in Deo beantur, nisi quae apta nata sunt ei consimilia fieri ac illo frui, alia enim secundum quid. Propterea hic non est sermo de beatitudine obiectiva, sed propria hominis formaliter. Dicunt theologi omnes hanc esse felicitatem, sed in quo consistat discordant: nos in conservatione illam locamus⁶³.

Ma prima di poter giungere a questo sommo fine, è necessario sottostare al continuo cambiamento delle cose del mondo, che si giustifica solo in un'ottica profetica ed escatologica⁶⁴. L'affermazione della necessità di un continuo cambiamento delle cose potrebbe ap-

tum est, dum de ideis loqueremur. Nec enim illato sensu, sed innato, nec immediate omnia, sed mediate, primam imitantur ideam. Quod vero felicitas non sit operatio, palam est: operatio enim manat a vitali esse, et editur eiusdem gratia, et non e contra: igitur conservatio vitalis esse est felicitas, et non operatio. Item quidquid operamur extra nos et optamus, sive cibum, sive vestem, sive rempublicam, sive bellum, sive rem veneream, non gratia operationis, sed conservationis vitalis operamur et agimus. Non ergo operatio est felicitas, sed conservatio perfecta. Praeterea, ut Augustinus ait in lib. 3 de Trinitate, beatus est, qui habet omnia, quae vult, sed quidquid volumus, conservationis gratia volumus, et non operationis: ergo conservatio est beatitudo. Praeterea beatus nullius rei indiget, sed qui operatur secundum intellectionem indiget, secundum Aristotelem, bonis corporis et fortunae, et amicis et filiis; quae constat nihil ad contemplationem pertinere, sed ad sustentationem et conservationem in se et in fama et in filiis. Non ergo gratia intellectionis sunt omnia, nec per ipsam beamur», *Theol.*, lib. VII, cap. III, art. I, p. 58.

63. *Theol.*, lib. VII, cap. I, art. I, p. 14.

64. Sulla dimensione profetica in Campanella si veda G. Ernst, «*L'aurea età felice*». *Profezia, natura e politica in Tommaso Campanella*, in *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*, Olschki, Firenze 1998, pp. 61-88. Sull'escatologia campanelliana si veda R. Amerio, *Il sistema teologico di Tommaso Campanella*, Ricciardi, Milano-Napoli 1972; in particolare il cap. VII, «Le due escatologie», pp. 272-327.

parire in contrasto con l'idea di conservazione in quanto sommo fine e con la stabilità dell'essere ad essa correlata. In realtà Campanella, sulla scorta di una concezione ciclica del tempo, considera indispensabile l'esaurimento di tutte le permutazioni possibili delle cose mondane, prima che il mondo intero possa, attraverso l'esperienza di una mitica età dell'oro, trasfigurarsi in una dimensione celeste, come si legge negli *Aforismi politici* n° 92 e 93:

Poiché saranno mutate tutte le sette e religioni, e i modi delli principati e d'altre comunità, necessariamente si verrà alla prima signoria naturale divina, che regnò un Re sacerdote solo con il Senato d'ottimati, eletto dagli ottimi e del loro numero come istituì Dio, e come io disputai nella Monarchia cristiana, che converrà esser per la profezia e per lo circolo delle cose, arrivato al primo stato d'oro innocente e naturale, e indi al cielo beato trasferendoci il giudice dell'ultima appellazione, che i Cristiani meglio degli altri predicano, se bene tutte a questo alquanto s'accostano le nazioni.

Si finirà il mondano imperio quando ogni stato sarà cambiato in ogni stato, ed ogni setta in ogni setta, ed ogni opinione in ogni opinione, e si finirà il mondo quando ogni cosa sarà stata fatta ogni cosa nelle mutabili, e li numeri mondiali saran trasferiti e uniti dagli eterni⁶⁵.

Il mutamento è dunque necessario a perfezionare lo stato degli enti, permettendo così il passaggio dallo stato *infectum* a quello *perfectum*. Dunque la condizione terrena non può essere perfezionata, in quanto tale, al di là della sua «naturalità»⁶⁶. Essa è invece propedeutica ad una condizione più alta, promessa all'umanità e destinata a compiersi soltanto al di là dei limiti temporali.

Il «movimento» che si accompagna all'azione resta, dunque, caratteristico di uno stato di imperfezione, anche se esso non riveste necessariamente un carattere negativo in sé. L'armonia e la Provvidenza divina fanno sì che la ricerca di una migliore condizione, che si accompagna al movimento abbia fine in Dio (e abbia per fine Dio): «Ex his manifestum esse debet veram beatitudinem esse immobilem et inamissibilem: immobilem, quoniam aeterno innititur; inamissibilem, quoniam extra illud non potest aliquid optari, per quod ab illo recederemus»⁶⁷.

65. *Aforismi politici*, Carabba, Lanciano 1939, p. 129.

66. Qui Campanella, nonostante la sua ben nota avversione per l'aristotelismo, adotta la distinzione tra «movimento naturale» e «movimento violento». Per le obiezioni campanelliane si veda *Theol.*, libro VII, cap. I, art. I, p. 12; la concezione aristotelica del movimento è esposta nel III e IV libro della *Fisica*.

67. *Theol.*, libro VII, pp. 174-176.

L'eternità della conservazione è non soltanto ciò a cui si subordinano tutte le conservazioni «inferiori» (in quanto temporali), ma è anche la conservazione come sommo fine. L'immobilità e la perfezione campanelliane sono di natura divina. Il movimento, in quanto cambiamento, presuppone una perfettibilità dell'ente che si muove e dunque la rinuncia ad uno stato o condizione in vista di un altro. Nella beatitudine la necessità del movimento viene a cadere, in quanto non è possibile voler rinunciare ad essa per uno stato maggiore.

Da quanto detto risulta che Campanella fa risiedere il significato principale della conservazione nella beatitudine, che si ricollega all'idea di «salvezza, preservazione, integrità». L'ente deve raggiungere, o piuttosto reintegrare, una condizione di unione col suo principio, nel quale esso è conservato – cioè salvato – e dimora nella tranquillità. A questo senso della conservazione si subordinano sia la conservazione come «sorveglianza», sia la conservazione come «osservanza».

L'ente, come abbiamo visto, non può bastare a se stesso, né spiegarsi unicamente in base alla propria esistenza. La conservazione dell'ente, per essere realmente esplicativa e non risolversi in una mera tautologia, deve ricorrere ad un'origine, al governo di Dio e ad un fine al quale l'ente viene diretto.

Per quanto riguarda il rapporto conservazione/causalità, abbiamo visto che la conservazione viene spiegata in base alla necessità, intesa come influsso della prima primalità. La necessità non si oppone però, come in Aristotele e più in generale nella Scolastica, alla contingenza, ma all'impossibilità. In quanto risultante dall'attività *ad extra* della causa attiva, la conservazione è un permanere della cosa che consegue alla sua produzione. Inoltre, la conservazione non può prescindere dal senso delle cose, e da una sapienza capace di governarle nei loro rapporti reciproci. Se non vi fosse il Fato, influsso della sapienza, inteso come razionalità immanente alle cose stesse, queste potrebbero essere prodotte e conservate singolarmente, ma non essere dirette ai loro fini. Il fine sommo essendo, come già detto, la conservazione stessa. Insomma, il concetto di conservazione segna le tappe di un percorso, che dalla produzione della cosa la riconduce, per mezzo dell'attività mediatrice della sapienza, alla piena realizzazione della sua natura.

Le riflessioni campanelliane sulla conservazione sono la diretta conseguenza della sua costante preoccupazione di garantire alla

realtà un fondamento metafisico: l'indagine sulle cose non può prescindere dai loro principî; ed è proprio in questa istanza fondamentale che risiede l'attualità e il valore della conservazione campaneliana.

L'UNITÀ DEL METODO E LO SVILUPPO DI UNA NUOVA
FISICA. CONSIDERAZIONI SUL SIGNIFICATO DEL
DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI DI GIORDANO BRUNO
PER LA SCIENZA MODERNA*

SUMMARY

In the early modern period, we find the development of a new anti-Aristotelian theory of physical processes. Connections between gravity, motion and inertia began to be described in terms of mathematical proportions which were considered valid and invariable throughout the universe. This development was based on a radical unification of natural philosophy. Physical assumptions were simplified in such a way that everywhere in the cosmos the same conditions were presumed to exist. Traditional 'absolute' or 'natural' qualities which distinguished the behaviour of different bodies in different parts of the universe were given up in favour of explanations in terms of relativity. Giordano Bruno was one of the first to try to elaborate these new ideas. In his *De l'infinito*, he argued for the 'indifference' of space and matter in order to demonstrate not only the infinity of the universe but also the relativity of gravity and the self-propulsion of all heavenly bodies, including the earth. By developing these pioneering premises, Bruno eliminated all traditional differences between terrestrial and celestial physics.



Il Rinascimento viene generalmente assunto come punto di riferimento iniziale dell'era moderna. Giudizio fondato sul fatto che in questo periodo nascono le cosiddette scienze naturali esatte, che decidono di affrontare criticamente i fondamenti aristotelici dell'astronomia e della fisica. In questo modo la concezione eliocentrica di Niccolò Copernico non solo dà luogo a un acceso dibattito sui vantaggi della nuova dottrina e della sua compatibilità con le sacre scritture¹, ma chiarisce altresì l'obiettivo generale, cioè l'obiettivo epistemologico di discipline quali l'astronomia e la fisica, vale a dire

* Si ringrazia Andrea Palmieri per l'aiuto nella stesura del testo italiano.

1. Per quanto riguarda la storia del copernicanesimo cfr. M. A. Granada, *Giordano Brunos Deutung des Kopernikus als eines «Gottesleuchteten» und die Narratio prima von Rheticus*, in *Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen*, a

«rendere misurabili» e «quantificabili» tutti i processi, sia quelli terrestri sia quelli cosmici².

Un simile programma di quantificazione in termini matematici della natura, nella quale i cambiamenti della materia siano riconducibili a una comune misura, si sviluppa a partire dal rifiuto della fisica qualitativa di Aristotele. È per tale ragione che, da un punto di vista filosofico, la transizione alla scienza moderna e quantificata è legato a un recupero delle dottrine platoniche e neoplatoniche: il principio anti-aristotelico delle strutture geometriche empiricamente non percettibili, che hanno la funzione di paradigmi invariabili dei processi empiricamente percettibili e instabili della natura, recupera con estrema facilità tale corrente della tradizione filosofica. Il recupero delle strutture ideali della matematica, pertanto, non solo conferisce la necessaria legittimità storica al metodo di quantificazione; riflettendo sulle leggi matematiche, rappresenta altresì la base di un sistema di nessi relazionali, un sistema cioè che permette di mettere in una comune relazione dati di fatto empiricamente diversi, e che è capace di rappresentare tali relazioni come proporzioni matematiche. Tale metodo diviene in questo modo forse il presupposto più importante del pensiero moderno³.

Per quanto sia perfettamente legittimo sottolineare lo sviluppo teorico e il successo pratico del metodo di quantificazione nella fisica moderna, non sarebbe del tutto facile comprendere la natura e la portata del messaggio scientifico di tale programma, se non fosse possibile ricorrere al valore gnoseologico di tale metodo. Questo implica e consente concretamente una fondamentale riflessione teorica sulle relazioni e sui punti in comune tra gli elementi nella natura, che rappresenta il presupposto per la validità dell'applica-

cura di K. Heipcke, W. Neuser, E. Wicke, *Acta Humaniora*, VCH Verlagsgesellschaft, Weinheim 1991, pp. 261-285.

2. Cfr. E. Dellian, Introduzione a *Isaac Newton, Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie*, a cura di E. Dellian, *Philosophische Bibliothek* vol. 394, Meiner, Amburgo 1988, p. X.

3. «Der Platonische Hintergrund ist bei den herausragenden Naturphilosophen jener Zeit unübersehbar ... Hatte der Aristotelismus eine quantitative mathematische Behandlung der Natur wegen deren Komplexität schlicht für unmöglich gehalten, so lieferte im Gegensatz hierzu die Wiederaufnahme der Philosophie Platons in Humanismus und Renaissance den Schlüssel zur Mathematisierung der *analogia entis*, des Verhältnisses zwischen den schöpferischen immateriellen Ursachen und ihren materiellen Wirkungen». E. Dellian, Introduzione a *Isaac Newton*, cit., pp. XI s.

zione delle proporzioni matematiche. La possibilità di mettere in relazione campi comuni di oggetti diversi presuppone forme di semplificazione nell'elaborazione delle teorie fisiche, teorie sulle quali si fonda la struttura unitaria delle cose diverse. Per tale ragione, l'eliminazione delle qualità diverse della fisica aristotelica non costituisce una pura «façon de parler», bensì la condizione imprescindibile per l'uso di una dottrina delle proporzioni matematiche. Un simile significato del rapporto sistematico tra l'unitarietà degli oggetti presenti in natura da un lato e la possibilità di una loro relazione in termini matematici dall'altra, viene progressivamente realizzata mediante la continua analisi della dottrina aristotelica e il deciso tentativo di confutare la speculazione aristotelica. In questo contesto, per quanto concerne le modalità di argomentazione tradizionali, le menzionate forme di semplificazione e di unificazione sono spesso introdotte alla stregua di considerazioni teoriche, vale a dire come supposizioni, non immediatamente fondate in termini empirici⁴. In tal senso, la nascita della fisica moderna non può comprendersi senza conoscere tale dibattito.

Nel contesto di questa problematica è necessario esaminare il significato dell'opera di Giordano Bruno *De l'infinito, universo e mondi*. In merito a quanto detto finora risulta allora importante domandarci se e fino a che punto Bruno elabori in quest'opera strutture unitarie per gli oggetti fisici, che risultano essenziali per una quantificazione della natura. È possibile, tuttavia, sollevare sin dall'inizio due obiezioni contro il diritto di avanzare una domanda così «moderna».

In primo luogo, è possibile evidenziare come nel *De l'infinito* Bruno non intenda un'interpretazione matematica della natura e che, da qui, non ci si debba attendere considerazioni valide per l'elaborazione di un «metodo di quantificazione». Diversamente rispetto al contenuto del *De la causa, principio et uno*, in cui, al pari di Niccolò Cusano, Bruno concede alla speculazione matematica almeno il valore di una ricerca simbolica⁵, nel *De l'infinito* l'argomen-

4. In questo modo la ricerca recente sottolinea, ad esempio, per Galileo Galilei l'uso di paradigmi interpretativi non empirici, assegnandogli una concezione orientata fondamentalmente alla filosofia idealistica di Platone. Cfr. M. Segre, *In the Wake of Galilei*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1991, pp. 46 ss.

5. Cfr. G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, a cura di G. Aquilecchia, Nuova raccolta di classici italiani 8, Einaudi, Torino 1973, pp. 155 e 156.

tazione risulta addirittura antitetica alla matematica⁶. Malgrado lo stretto legame tematico con il *De immenso*, non è neppure possibile interpretare il suo contenuto in termini di «sapere enciclopedico». Non basato sui precedenti fondamenti matematici e metafisici che sono già stati sviluppati, nel *De l'infinito* Bruno non è capace di completare l'interpretazione totale della natura non per la mancanza dell'aspetto matematico, bensì per quello fisico e cosmologico, così come avviene invece nel *De immenso* che costituisce la terza parte della cosiddetta trilogia francofortese⁷. In secondo luogo, si potrebbe osservare come Bruno non intenda assegnare alla sua tesi anti-aristotelica sull'infinità dell'universo e sui mondi innumerabili il valore di teoria fisica, quanto persegua, invece, l'elaborazione di una filosofia naturale fondata sulla teologia, nella quale il pensiero dell'infinità cosmologica viene dedotto dall'infinità di dio e interpretato come specchio dell'essere divino⁸.

Nonostante tali obiezioni siano perfettamente motivate, è tuttavia possibile individuare nel *De l'infinito* strutture tipiche del ragionamento riconducibile alla concezione matematizzata della natura del *De la causa*; strutture, quindi, che rendono il metodo di quantificazione l'oggetto della discussione anche nel *De l'infinito*⁹. Tuttavia, la decisa intenzione bruniana di correggere e migliorare la teo-

6. «Onde ciascun che non è affatto privo di giudizio, può facilmente accorgersi quanto quest'uomo [Aristotele] sia superficiale circa la considerazione della natura de le cose, e quanto sia attaccato alle sue non concesse, né degne d'esserno concesse, supposizioni più vane nella sua natural filosofia che giamai si possano fingere nella matematica». *Infinito*, BDI 399.

7. Per quanto riguarda la funzione cosmologia e fisica del *De immenso* nella cosiddetta trilogia francofortese cfr. *De immenso*, BOL I, I 196 ss. Per quanto riguarda la controversia se il *De l'infinito* abbia un carattere metafisico o fisico cfr. Ch. Schultz, epilogo a G. Bruno, *Über das Unendliche, das Universum und die Welten*, tradotto dall'italiano e a cura di Ch. Schultz, Universal-Bibliothek n. 5114, Reclam, Stoccarda 1994, pp. 213 ss.

8. «Gott ist absolute Unendlichkeit und bleibt es. Aber die unendliche Welt ist das Spiegelbild der absoluten, göttlichen Unendlichkeit. Bruno knüpft an die Sicht – und Spiegelmetaphorik des Cusanus, des Ficino und des Bovillus an – um mit ihrer Hilfe den Gedanken eines unendlichen Universums noch weiter zu führen». S. Otto, *Renaissance und frühe Neuzeit in Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, a cura di R. Bubner, vol. 3, a cura di S. Otto, Universal - Bibliothek n. 9913, Reclam, Stoccarda 1994, p. 306.

9. G. Gentile sostiene il legame tra il *De la causa* e il *De minimo* e tra il *De l'infinito* e il *De immenso*; non è stata menzionata una possibile correlazione tematica tra il *De la causa* e il *De l'infinito*. Cfr. G. Gentile, *Prefazione ai 'Dialoghi metafisici'*, BDI 1, p. XXXIII.

ria fisica si manifesta in modo ancora più evidente osservando come Bruno motiva il concetto dell'infinità del cosmo e dei mondi innumerabili. Tale argomentazione, infatti, si fonda, anticipando già a questo punto alcune considerazioni che affronteremo più avanti, su una congiunzione di strutture concettuali, che non solo deve portare alla discussa unificazione dei paradigmi fisici, ma che abbozza altresì la proporzionalità matematica tra dati fisici diversi. In tal senso, il *De l'infinito* potrebbe essere considerato come il tentativo di unire le tematiche classiche della filosofia della natura con i nuovi ed esatti presupposti delle scienze naturali.

Alla luce di tali considerazioni è mia intenzione affrontare in questa sede le seguenti problematiche:

(1) Con quale fondamento Bruno introduce la tesi dell'infinità dell'universo e il concetto di mondi innumerabili?

(2) Quali sono le semplificazioni metodologiche deducibili da tale introduzione per le basi della fisica?

(3) Quali sono le ulteriori conclusioni di carattere fisico deducibili da tali semplificazioni?

(4) Esiste un legame tra le suddette semplificazioni della fisica e una dottrina matematica delle proporzioni?

1. LA FORMULAZIONE DELL'INFINITÀ DEL COSMO E DEI MONDI INNUMERABILI SULLA BASE DEL CONCETTO DELL'INDIFFERENZA

Come è possibile che l'universo sia infinito?...

Come è possibile che l'universo sia finito?...

Volete voi che si possa dimostrare questa infinitudine?...

Volete voi che si possa dimostrare questa finitudine?...¹⁰

Con questi dubbi sulla finitezza o sull'infinità dell'universo comincia il primo dialogo del *De l'infinito*. Per avere la possibilità di decidere quale sia la domanda corretta, è necessario dimostrare la validità dell'una o dell'altra opinione. L'introduzione della conversazione già dà l'impressione che l'analisi di quale affermazione sia preferibile debba essere affrontata con mezzi argomentativi solo a livello teorico: il fondamento del dibattito è, infatti, rappresentato dal rifiuto della forza espressiva gnoseologica dei sensi¹¹. Ora, qua-

10. *Infinito*, BDI 367 s.

11. «Se noi vogliamo far il senso giudice o pur donargli quella prima che gli con-

lunque sia la risposta alla domanda riguardo l'infinità o la finitezza dell'universo, la ragione che porta a tale decisione può soltanto essere spiegata con un procedimento razionale; già a questo punto è possibile constatare che la teoria fisica viene formulata in termini anti-empirici.

L'applicazione di questo genere di argomentazione evidenzia la sua efficacia subito all'inizio del dialogo, al momento di affrontare le domande classiche fondamentali della fisica aristotelica: «ove è il mondo? ove è l'universo?»¹². La risposta a tali domande conduce al presupposto anti-empirico determinante del ragionamento, da cui dipendono le conclusioni esposte di seguito. Se esistesse lo spazio vuoto o il nulla fuori del nostro mondo, non sarebbe possibile trovare alcuna differenza in tale spazio o in tale nulla¹³; se, inoltre, non esistesse veramente alcuna differenza tra lo spazio o il nulla, ne seguirebbe che non avrebbe né l'attitudine (*aptitudine*) a ricevere, né l'inattitudine (*inepzia*) a rigettare un mondo¹⁴. Ma, è un fatto, Bruno continua, ed è bene che lo spazio vuoto sia riempito con il nostro mondo; perciò, deve essere altrettanto bene che il vacuo infinito fuori del nostro mondo sia riempito con innumerabili mondi, a causa della sua *indifferenza* nei confronti dell'attitudine o verso l'inattitudine a ricevere o a rigettare un mondo¹⁵.

Ora, questa idea dell'indifferenza dello spazio vuoto introdotto in un contesto pertinente costituisce il punto di partenza per lo sviluppo tanto del fondamento metodologico della fisica quanto del principio della semplificazione dei campi d'oggetti fisici e della loro proporzionalità matematica. È possibile comprendere le funzioni sistematiche che risultano efficaci grazie al concetto d'indifferenza, considerando semplicemente le radici storiche del termine: in que-

viene per quel che ogni notizia prende origine da lui, troveremo forse che non è facile di trovar mezzo per conchiudere quel che tu dici, più tosto che il contrario. ... Non è senso che vegga l'infinito, non è senso da cui si richieda questa conchiusione; perché l'infinito non può essere oggetto del senso». *Infinito*, BDI 368 s.

12. Il contesto (anti-)aristotelico suona come segue: «ove è il mondo? ove è l'universo? Risponde Aristotele: è in se stesso. Il convesso del primo cielo è loco universale». *Infinito*, BDI 370.

13. «Dove è nulla, non è differenza». *Infinito*, BDI 373.

14. Cfr. *Infinito*, BDI 373 ss.

15. «Vi domando se è bene che questo mondo sia. Molto bene. Dunque è bene che questo spacio, che è eguale alla dimension del mondo (il quale voglio chiamar vacuo, simile ed indifferente al spacio, che tu direste esser niente oltre la convessitudine del primo cielo), sia talmente ripieno». *Infinito*, BDI 374 s.

sto modo, infatti, il vuoto, che risulta indeterminato nei confronti delle direzioni spaziali – condizione impossibile da un punto di vista ontologico – e nei confronti delle direzioni del moto, costituisce la qualità d'indifferenza (*ouden diaforon*) nella fisica aristotelica. E, infine, è proprio tale indeterminazione assoluta che dimostra, secondo Aristotele, l'assurdità del concetto del vacuo per quanto sia, contraddittoriamente, ancora determinato come «il vacuo»¹⁶. Bruno, invece, accetta non solo in modo anti-aristotelico le qualità del concetto di vacuo, ma nel suo vocabolario, l'idea di indifferenza assume altresì il valore della *coincidentia oppositorum* di Niccolò Cusano. Tuttavia, proprio a causa di quest'ultima convergenza con il pensiero cusano, il *De l'infinito* viene ad affrontare la medesima speculazione matematica già sviluppata nel *De la causa*, anche se il modo di parlare d'indifferenza va persino al di là di questo, un concetto compreso fra l'indeterminazione aristotelica del vuoto e l'unità assoluta dell'infinito nel senso di Cusano¹⁷.

Dunque, se alla luce di tali osservazioni cerchiamo di collegare i diversi aspetti storici del concetto d'indifferenza in una vista unitaria per Bruno, includendo la teoria del vuoto e la tesi della coincidenza degli opposti nell'infinito mediante l'interpretazione del passaggio del *De l'infinito* sopra discusso, ne risulta quanto stiamo per affermare. Con un'argomentazione puramente teorica, Bruno riprende l'idea d'indifferenza nel suo valore di indeterminazione, vale a dire nel senso di negazione d'ogni differenza, per poi concludere, in modo antitetico al giudizio d'Aristotele, con l'estensione dell'esistenza dello spazio vuoto e del suo riempimento con mondi innumerabili. Anticipando i temi che verranno affrontati più avanti nel presente intervento, nella successiva argomentazione Bruno fonda proprio lo stesso concetto d'indifferenza sull'interpretazione cusana della *coincidentia oppositorum*, modificando però la stessa intenzione originale di Cusano, introducendo l'idea della proporzionalità matematica delle qualità fisiche contrarie tra i loro estremi del minimo e del massimo¹⁸. In questo modo le dottrine di Aristotele e di Cusano trovano il loro collegamento nel pensiero di Bruno, dando vita a una sintesi del tutto autonoma, che costituisce altresì

16. Cfr. Aristotele, *Fisica* 215a 2-24 in *Aristotelis Physica*, a cura di W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford 1992 [1^a ed. 1950].

17. Cfr. G. Bruno, *De la Causa*, cit., p. 156.

18. Cfr., *Infinito*, BDI 494.

una via di accesso importante all'interpretazione della sua cosmologia.

Per concludere questa prima serie di osservazioni, è ancora necessario domandarci, in che modo Bruno possa trarre conclusioni opposte alle considerazioni aristoteliche. Si tratta di una semplice contraddizione, frutto di una posizione di infondata antitesi nei confronti della fisica di Aristotele? A tal proposito è necessario richiamare l'attenzione a una particolarità tecnica del ragionamento che giustifica l'argomentazione medesima. La qualità d'indifferenza dello spazio, infatti, presenta una singolare apertura nei confronti del presupposto sulla sua esistenza o non-esistenza, rispettivamente del suo riempimento o non-riempimento, che non è possibile decidere con mezzi puramente logici, e che può essere determinato grazie a un rinvio a un «bene» non logico quanto morale. La struttura formale che caratterizza il processo d'argomentazione si potrebbe quindi definire come una struttura di una «ragione non sufficiente», in quanto non si deve preferire né il presupposto fissato in termini affermativi, né il suo contrario. Una volta definito e accettato un simile modello d'argomentazione, non esiste nessuna ragione logica per introdurre particolarità di qualsiasi genere¹⁹. Se per tale motivo, come verrà specificato in seguito, è possibile ottenere importanti e fondamentali semplificazioni della fisica, grazie all'eliminazione di oggetti gerarchicamente ordinati o qualitativamente distinti, nonché grazie all'esclusione di modi di comportamento diversi dei fatti sia terrestri che celesti, queste si baseranno sull'aspetto logicamente «indeciso» d'indifferenza, che implica l'equivalenza formale di tutti i fatti e di tutte le strutture, e che suggerisce come conclusione teorica la realizzazione dei medesimi fatti, ovunque nello spazio indifferente.

19. Per evidenziare la natura del ragionamento cfr. il dialogo seguente: «[*Filoteo*] Perché come sarebbe male che questo spacio nun fusse pieno, cioè che questo mondo non fusse; non meno, per la indifferenza, è male che tutto il spacio non sia pieno; e per conseguenza l'universo sarà di dimensione infinita e gli mondi saranno innummerabili. La causa perché denno essere tanti, e non basta uno? / *Elgino*. Perché, se è male che questo mondo non sia o che questo pieno non si ritrove, è al riguardo di questo spacio o di altro spacio eguale a questo? / *Filoteo*. Io dico che è male al riguardo di quel che è in questo spacio, che indifferentemente si potrebbe ritrovare il altro spacio eguale a questo». *Infinito*, BDI 375 s.

2. L'UNITÀ DELLA FISICA TERRESTRE E DI QUELLA CELESTE

L'idea d'indifferenza, nella sua accezione d'indeterminazione, rappresenta la base per un nuovo approccio epistemologico alla fisica. L'obiettivo, o in altre parole la conseguenza metodologica implicata in tale approccio, consiste nell'eliminare le diverse concezioni fisiche che, secondo la tradizione, devono essere valide nei campi del cosmo fisicamente diversi. Dunque, se la filosofia naturale di Aristotele aveva affermato la loro fondamentale eterogeneità²⁰, partendo dal presupposto delle qualità diverse dei corpi terrestri e di quelli celesti, da cui derivavano inevitabilmente «fisiche diverse», con il suo approccio d'indifferenza Bruno rimuove il fondamento epistemologico di tali divergenze. Forse l'obiezione più importante alla fisica di Aristotele, si afferma a questo punto un programma che stabilisce le condizioni non determinate e non distinte per i tutti processi nell'intero cosmo.

Per quanto riguarda la metodologia, tale programma si fonda sull'interpretazione dell'indifferenza dello spazio vuoto, inteso in termini di unità. Già nel primo dialogo del *De l'infinito*, infatti, Bruno abbozza la relazione concreta tra l'idea d'indifferenza e l'unità dello spazio²¹. La relazione risulta tanto più importante, in quanto l'indifferenza dello spazio viene chiaramente e positivamente definita a questo punto in termini di unità, dopo che era stata invece presentata con il valore di indistinguibilità, ovvero semplice negazione di differenze da un punto di vista logico, vale a dire nient'altro che un giudizio infinitamente aperto e indeterminato. È pertanto sulla scorta di tale interpretazione d'indifferenza, che il concetto di unità diviene un elemento dominante della fisica bruniana.

Bruno sceglie con estrema chiarezza il pensiero di unità come introduzione al terzo dialogo: «Uno dunque è il cielo, il spacio immenso, il seno, il continente universale, l'eterea regione per la quale il tutto discorre e si muove. Ivi innumerabili stelle astri, globi soli e terre sensibilmente si veggono, ed infiniti raggiolmente si ar-

20. In tale contesto cfr. la risposta del rappresentante dell'opinione aristotelica alla seguente domanda: «[Fracastorio.] Or vi dimando per qual caggione voi dite essere grandissima o pur grande, o pur quanto e qualsivoglia differenza tra que' corpi celesti e questi che sono appresso di noi? / Burchio. Quelli son divini, questi sono materialacci». *Infinito*, BDI 446.

21. Cfr. *Infinito*, BDI 375.

gumentano»²². Analogamente, per quanto riguarda la materia, è possibile concludere che si comporta in modo indifferente, vale a dire che sia unità, prima che si formino le sue differenze sensibili, e che, pertanto, non esistono differenze tra la condizione materiale dei corpi terrestri e di quelli celesti²³. In tal senso Bruno stesso è debitore nei confronti della tradizione platonica, nella quale vede già anticipata la concezione d'unità della materia²⁴.

Inoltre, una volta accettate l'unità dello spazio e quella della materia come condizioni fondamentali della fisica, è alquanto facile poter dedurre ulteriori semplificazioni dei principi della fisica. Per tale ragione, secondo Bruno, non esistono differenze nel moto circolare che appartiene ugualmente a tutti i corpi²⁵, né «quinte essenze», che dovrebbero distinguersi per la loro natura unica e che dovrebbero essere la ragione della luce²⁶. Bruno consolida infine la sua argomentazione, abbandonando ogni distinzione delle qualità naturali su cui potrebbe basarsi una gerarchia ontologica degli oggetti fisici; piuttosto decisamente nei confronti del rappresentante della fisica aristotelica, viene affermata la tesi che sostiene, in termini generali, la mancata esistenza di un ordine stabilito, una precisa gerarchia assoluta dei corpi²⁷ o degli elementi²⁸. Una transizione dalla materia più grossa a quella più fine, concepita così erroneamente come sostiene la tradizione aristotelica, non si trova in nessun luogo in base a un ordine naturale, eccezion fatta per «gli sogni, le fantasie, le chimere, le pazzie»²⁹.

22. *Infinito*, BDI 433.

23. Bruno formula con chiarezza la relazione tra l'indifferenza dello spazio e della materia nelle opere latine: «Ut enim materia aequaliter se habet ad omnium formarum receptionem, ita spatium ad omnium locandorum continentiam indifferenter». *Acrotismus Camoeracensis*, BOL I, 137.

24. Cfr. *Infinito*, BDI 440.

25. Cfr. *Infinito*, BDI 449 s.

26. Cfr. *Infinito*, BDI 445.

27. Cfr. *Infinito*, BDI 450.

28. Bruno non nega una distinzione relativa, ma l'ordine degli elementi dato in modo assoluto: «Dunque, negate la famosa distinzione de gli elementi?» «Non nego la distinzione, perché lascio ognuno distinguere come gli piace ne le cose naturali; ma niego questo ordine, questa disposizione: cioè che la terra sia circondata e contenuta da l'acqua, l'acqua da l'aria, l'aria dal fuoco, il fuoco dal cielo». *Infinito*, BDI 451.

29. *Infinito*, BDI 450.

3. LA RELATIVITÀ DELLA GRAVITÀ E UNA PRIMA PROSPETTIVA SUI FONDA- MENTI DELL'IDEA D'INERZIA

Il distacco della scienza naturale moderna dalla concezione scientifica di Aristotele può risultare forse più chiaro prendendo in esame il contesto della nuova interpretazione della gravità e della formulazione della legge d'inerzia. In questo modo, l'interpretazione della gravità e la comprensione dell'inerzia quale forza insita nei corpi (*materiae vis insita*)³⁰ possono esser interpretate come due strutture esemplari, che danno il via a un rinnovamento dell'interpretazione dei modelli fisici, ricoprendo pertanto un ruolo chiave nella comprensione della fisica moderna. Le difficoltà materiali che devono essere superate in tale contesto concernono i postulati fondamentali dell'interpretazione aristotelica della gravità e del moto, su cui si fonda l'intera cosmologia classica; la loro eliminazione diviene, pertanto, la condizione necessaria per una teoria assolutamente innovativa della cinematica e della meccanica.

Per quanto concerne l'aspetto storico della questione del concetto di gravità, il distacco delle «qualità occulte» dei corpi dall'immaginazione rappresenta uno dei criteri più importanti della scienza moderna, che rende del tutto inaccettabile l'opinione aristotelica secondo la quale la gravità deve intendersi come qualità assoluta, che trae origine dall'essenza del corpo. In particolare, l'obiezione mossa alle dottrine degli aristotelici, confermate da un «buon senso empirico», si fonda su una riserva sulla natura epistemologica, o meglio detto, da una riserva anti-empirica³¹. Dalla prospettiva della nuova fisica newtoniana, i difensori della teoria moderna rimproverano alla fisica tradizionale aristotelica di non aver fornito una spiegazione dell'essenza dei corpi, per cui le opinioni di Aristotele sulla questione della gravità risultano infondate e prive di valore³². La natura della gravità rispetto alla leggerezza, secondo i newtoniani, non è esattamente una qualità «reale», non è cioè da in-

30. Cfr. E. Dellian, Introduzione a *Isaac Newton*, cit., pp. XVIII ss.

31. E. Dellian caratterizza l'idea filosofica della fisica moderna con le seguenti parole: «Zugrunde lag dem ein anderes Verständnis von *Natur*, die nicht als Summe der empirisch erfäßbaren *Welt*, sondern als in ihren Strukturen einfache transzendente Realität verstanden wird». E. Dellian, Introduzione a *Isaac Newton*, cit., p. XII.

32. «Affirmant [peripatetici] utique singulos effectus ex corporum singularibus naturis oriri; at unde sint illae naturae non docent; nihil itaque docent». R. Cotes, prefazione alla 2^a ed. di Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*

interpretarsi con il valore di qualità assoluta, bensì relativa ai singoli corpi; da qui ne consegue il suo effetto reciproco tra i corpi³³. A tale tentativo di correggere l'insufficiente teoria sulla gravità si collega un secondo motivo di grandissimo interesse: la comprensione dell'inerzia. Il progressivo passaggio da un'«inerzia circolare» dei corpi celesti alla concezione di un moto infinito rettilineo e di una forza permanentemente efficace, rappresenta un aspetto fondamentale della meccanica nuova. «Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare»³⁴. La prima legge del moto di Newton diviene, in questo modo, una pietra miliare della fisica moderna.

Alla luce di tali problemi tecnici della fisica, se ci domandiamo quali siano i presupposti storici e metodologici che determinano le innovazioni apportate a queste due tematiche, e quale ruolo abbia avuto la semplificazione bruniana della filosofia naturale su tale processo, è possibile osservare come lo sviluppo delle medesime tematiche risulti strettamente connesso agli aspetti d'indifferenza della materia e dello spazio. L'introduzione del concetto d'indifferenza coinvolge, infatti, tanto l'idea di una spinta interiore (*appulso naturale*) dei corpi alla loro autoconservazione³⁵, quanto il completo disinteresse e inattività dello spazio vuoto, che non oppone resistenza alcuna alla materia in movimento, da cui ne consegue l'uniformità del moto³⁶.

Per quanto riguarda la teoria della gravità, tali presupposti per-

perpetuis commentariis illustrata, communi studio PP. Thomae Le Seur & Francisci Jacquier ex Gallicana Minimorum famiglia, matheseos professorum, 3 voll., Ginevra 1739-1742, nuova ed. Glasgow 1833, vol. 1, p. xiii.

33. «Nulla dari corpora verè levia, jamdudum confirmavit experientia multiplex. Quae dicitur levitas relativa, non est vera levitas, sed apparens solummodo; et oritur a praepollente gravitate corporum contiguorum». R. Cotes, prefazione alla 2^a ed. di Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, cit. p. xiv.

34. I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica perpetuis commentariis illustrata*, cit., p. 15.

35. «È falso che sia semplicemente determinato alto e determinato basso, come altre volte abbiamo detto e provato. Perché, indifferentemente, ogni cosa si muove o qua o là, ovunque sia il luogo della sua conservazione». G. Bruno, *Infinito* BDI 491.

36. Bruno spiega chiaramente nelle opere latine: «Immo tale naturaliter oportet esse spatium, quale cum nullam ad motum differentiam habeat, vel faciat, non magis faveat una, quam alia ratione motis: non magis iis, quae quiescunt; et ideo spatium, per quod res naturaliter moveantur; potius debet intelligi vacuum quam aër

mettono di dedurre facilmente la sua relatività. In tal senso, l'abbandono dell'idea della terra come centro assoluto del cosmo infinito, così come l'eliminazione di ogni ordine assoluto e di ogni gerarchia invariabilmente fissata nella natura, portano come conseguenza logica all'idea di relatività, vale a dire a una teoria nuova che modifica profondamente la comprensione delle qualità e dei comportamenti dei corpi finora intesi come proprietà assolute. La gravità, perciò, non deve essere intesa in nessun caso come qualità naturale, accompagnata a sua volta dall'idea dell'esistenza di luoghi *preferenziali* dei corpi e di direzioni *naturali* del loro moto³⁷. Al contrario, il moto stesso di un corpo nel sistema di riferimento dello spazio infinito, cioè nella prospettiva di un'infinita molteplicità di centri equivalenti, può essere indifferentemente inteso come moto verso l'alto o come moto verso il basso, cosicché, in relazione al suo moto, uno stesso corpo può essere considerato ugualmente pesante e leggero³⁸.

Alla luce dell'innovata interpretazione della gravità e della confutazione della legge aristotelica del moto, Bruno non solo dà luogo a uno strappo radicale con la cosmologia tradizionale, abbandonando l'idea della staticità della terra al centro del cosmo, e diffondendo al contrario la possibilità, o meglio la necessità, del suo moto; ancor più rilevante per lo sviluppo della fisica moderna risulta l'interpretazione del moto dei corpi indipendente dalla loro qualità elementare o materiale, fatto che, con la dovuta cautela, sembra già suggerire una futura teoria d'inerzia. Grazie ai nuovi fondamenti, emerge in questo modo la necessità di assicurare la possibilità teorica del moto circolare per qualsiasi mondo in qualsiasi centro, con la totale

aliudve, quod resistat, vel cedere debeat». G. Bruno, *Camoer. acrot.*, BOL I,1, 138.

37. «Gravità, non si trova in corpo alcuno intiero e naturalmente disposto e collocato; e però non sono differenze che denno distinguere la natura di luoghi e ragion di moto». *Infinito*, BDI 407.

38. «Tal dottrina sarà compresa quando si saprà ch'esser grave o lieve non conviene a' mondi, né a parte di quelli; perché queste differenze non sono naturalmente, ma positiva – e rispettivamente». *Infinito*, BDI 484 s. Per quanto riguarda lo sviluppo ulteriore della fisica moderna cfr. B. Thüring, *Die Gravitation und die philosophischen Grundlagen der Physik*, in *Erfahrung und Denken, Schriften zur Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften*, vol. 26, Duncker & Humblot, Berlino 1967, p. 23: «Seit Newton gibt es auch keine *levitas* mehr: Die *gravitas* wurde (in der Folgezeit unter der Bezeichnung 'Gravitation') zur alleinigen Eigenschaft *aller* Materie. Dies war von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung einer *messenden* Physik».

perdita di significato di distinzioni quali «alto» e «basso», «pesante» e «leggero»³⁹. Malgrado Bruno non cerchi ancora di spiegare il nuovo problema del moto corporale nella sua accezione di movimento infinito rettilineo⁴⁰, come fanno attualmente i fisici moderni, e sia ancora legato a un concetto di moto circolare e rettilineo finito⁴¹, con sua la concezione d'indifferenza della materia e dello spazio, accelera comunque il processo di unificazione della meccanica celeste, a dispetto dei suoi paradigmi medievali. Vale la pena sottolineare come le prime formulazioni moderne della legge d'inerzia si fondano esplicitamente sul concetto d'indifferenza⁴²; in tal senso è certamente possibile guardare Bruno come un predecessore importante di questo sviluppo.

4. L'APPROCCIO VERSO UNA DOTTRINA DELLE PROPORZIONI MATEMATICHE

Lo sviluppo del concetto della relatività della gravità costituisce il

39. Cfr. *Infinito*, BDI 491 s.

40. L'unica eccezione è costituita dai primi corpi indivisibili che si muovano per lo spazio immenso. Cfr. *Infinito*, BDI 477.

41. Questa argomentazione trova la sua ragione anche nell'esigenza di rifiutare una «infinita gravità, levità o velocità». Cfr. *Infinito*, BDI 492.

42. In qualità di importanti rappresentanti del concetto d'indifferenza per il successivo sviluppo della legge d'inerzia cfr. G. Galilei e R. Boyle: «Imperò che mi par di osservare che i corpi naturali abbino naturale inclinazione a qualche moto, come i gravi al basso, il qual movimento vien da loro, per intrinseco principio e senza bisogno di particolar motore esterno ...; a qualche movimento hanno ripugnanza, come i medesimi gravi al moto in su ..., ad alcuni movimenti si trovano indifferenti, come pur gl'istessi gravi al movimento orizzontale ...: e però, rimossi tutti gl'impedimenti esterni, un grave nella superficie sferica e concentrica alla Terra sarà indifferente alla quiete ed a i movimenti verso qualunque parte dell'orizzonte, ed in quello stato si conserverà nel quale una volta sarà stato posto ...». G. Galilei, *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*, Roma, Giacomo Mascardi, MDCXIII in *Le opere di Galileo Galilei*, edizione nazionale a cura di A. Favaro, nuova ristampa della ed. naz., vol. 5, Barbèra, Firenze 1968, p. 134.

«But every inanimate body (to say nothing now of plants and brute animals, because I want time to launch into an ample discourse), being of itself indifferent to all places and states, continues in that place or state to which the action and restitence of other bodies, and especially contiguous ones, determine it». R. Boyle, *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, a cura di E. B. Davis e M. Hunter, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 83 s. Però, si vede anche nettamente che l'idea d'indifferenza in Boyle si fonda con una teoria della materia non animata, un presupposto cioè che Bruno non avrebbe accettato. Cfr. *Infinito*, BDI 389 ss.

concreto presupposto per la possibilità risp. la necessità di una dottrina matematica delle proporzioni, grazie alla quale sia possibile rappresentare il maggiore e il minore relativo delle qualità fisiche. Ancora una volta, risulta evidente l'importanza del significato per Bruno del pensiero d'indifferenza; tuttavia, per quanto concerne la sua funzione rappresentativa di natura matematica non si tratta del concetto d'indifferenza del vuoto inteso in senso anti-aristotelico, quanto piuttosto dell'interpretazione bruniana della teoria cusana della *coincidentia oppositorum*. Risulta evidente, a questo punto, l'affinità di Bruno con la speculazione metafisica e matematica della tradizione platonica-neoplatonica non solo in termini generali; inoltre, emerge la nuova esigenza di interpretare i paradigmi ideali della matematica come modelli applicabili alle qualità fisiche e ai cambiamenti della materia in movimento. Nel *De l'infinito* Bruno trova la connessione tra matematica e fisica nell'ambito della teoria cosmologica della gravità⁴³. Il modello matematico a cui Bruno ricorre per la rappresentazione proporzionale della gravità e della leggerezza è quello del cerchio: il centro e la periferia del cerchio fungono, ricorrendo al modo di dire cusano del minimo e del massimo, da estremi, cioè minimo e massimo dei gradi relativi della gravità e della leggerezza. Le graduazioni della gravità e della leggerezza, massima o minima, comprese tra questi estremi sono indicate sul semi-diametro del cerchio, che ha pertanto il ruolo di scala graduata, indice proporzionale delle graduazioni diverse: in questo modo, per Bruno gli estremi stessi rappresentano l'annullamento risp., ovvero il punto di coincidenza degli opposti di gravità e di leggerezza. La gravità massima, coinciderà allora con la leggerezza minima e il rapporto viene superato esclusivamente in coincidenza dell'annullamento totale, ovvero nel caso in cui non esiste più né gravità né leggerezza⁴⁴.

43. Cfr. *Infinito*, BDI 494.

44. «... Come appare nella presente dimostrazione, in cui *A* significa il centro della regione, dove, parlando comunemente, la pietra non è grave né lieve; *B* significa la circonferenza della regione, dove parimente non sarà grave né lieve, e rimarrà quieta (onde appare ancora la coincidenza del massimo e minimo, quale è dimostrata in fine del libro *De principio, causa ed uno*) ...». *Infinito*, BDI 494. Per quanto riguarda il richiamo bruniano alla struttura della coincidenza degli opposti cfr. G. Bruno, *Causa*, cit., p. 156, ll. 2-8 e ll. 19-23: «Ditemi che cosa è più dissimile alla linea retta, che il circolo? che cosa è più contrario al retto che il curvo? Pure nel principio, e minimo concordano. Atteso che (come divinamente notò il Cusano inventore di più bei segreti di geometria) qual differenza troverai tu tra il minimo arco, e

Proseguendo nella formulazione del concetto d'indifferenza, che si contrappone alla dottrina cusaniana della coincidenza degli opposti e la modifica attribuendole il valore d'indifferenza, emergono alcune difficoltà, che in assenza di un loro chiarimento mettono a repentaglio la possibilità di elaborare una valida dottrina delle proporzioni. Pertanto, è assolutamente necessario mettere in discussione la scelta del modello del cerchio, affinché sia possibile classificare il valore epistemologico di tale paradigma, che in senso stretto sembra contraddire il concetto d'indifferenza universalmente valido nello spazio.

Difficoltà che non riguardano esclusivamente la questione principale, ovvero quali sono le qualità che rendono un modello matematico capace di rappresentare un processo fisico; la questione più rilevante, al contrario, è legata al fatto che la scelta bruniana del cerchio come paradigma matematico fondamentale per la rappresentazione dei fatti cosmologici porta a precise conclusioni fisiche che, alla luce di un'analisi retrospettiva della fisica moderna, ostacolano la formulazione di una teoria matematica della fisica unitaria.

Al pari della contraddizione tra finitezza e infinità, la contraddizione tra il paradigma del cerchio e l'indifferenza dello spazio diviene concreta, in quanto la struttura del cerchio essenzialmente limitata, per principio non è capace di rappresentare le qualità infinite di un universo illimitato. Pertanto, passando all'elaborazione di una dottrina delle proporzionalità, capace di rappresentare in modo unitario la relatività della gravità per l'intero universo, è proprio il ricorso al cerchio come figura chiusa che determina il pericolo di un ricadere in una fisica finita legata al modo di pensare di Aristotele. In termini espliciti, la rappresentazione matematica delle graduazioni della gravità non assume come sistema di riferimento lo spazio infinito, come richiede la teoria dell'universo indifferente e uguale ovunque, bensì una ristretta porzione circolare di spazio, definito come sistema di riferimento finito in base alla lunghezza del diametro del cerchio⁴⁵. Conseguenza di una simile limitazione, il tentativo di matematizzare la gravità ovviamente non va

la minima corda? Oltre nel massimo, che differenza troverai tra il circolo infinito e la linea retta? ... Ecco dunque come non solamente il massimo, et il minimo convergono in uno essere, come altre volte abbiamo dimostrato, ma ancora, nel massimo e nel minimo vegnono ad essere uno et indifferente gli contrari».

45. «Vale dunque per tanto spacio tal relazione, quanto vien misurato per il semidiametro (sic!) dal centro di tal particular regione alla sua circonferenza, dove

oltre la descrizione di casi singoli e non può, pertanto, rivendicare alcuna validità universale. A questo punto, a causa dello schema chiuso del cerchio, sembra non sia possibile sfruttare le qualità del concetto d'indifferenza che permetterebbero la semplificazione e l'universalizzazione della teoria fisica. Sembra, cioè, che non sia possibile creare una teoria della proporzionalità fondata sull'immensità dell'universo. Le conclusioni di natura specificatamente fisica che tale modello suggerisce, in seguito si rivelarono assai decisive nell'ambito dell'interpretazione della gravità e del moto. A causa della limitazione del cerchio, che non corrisponde all'immensità dello spazio infinito, Bruno nega la possibilità di una «distanza infinita» che potrebbe rivelarsi «impeto di gravità o levità»⁴⁶. Tale negazione di un moto spazialmente illimitato delle «terre» e delle loro parti, e la conseguente proposta bruniana dell'esistenza di due opposti che limitano i moti cosmici⁴⁷, da una prospettiva della fisica moderna rappresentano un errore di valutazione che deve essere corretto, facendo spazio al moto uniforme rettilineo. Bruno non prende in considerazione l'alternativa possibile, vale a dire un collegamento tra la gravità valida indifferentemente nell'universo e l'idea del moto spazialmente illimitato dei corpi, e per tale ragione le sue conclusioni non possono essere assunte come presupposti della fisica moderna⁴⁸.

circa questa è la minima gravità, e circa quello la massima». *Infinito*, BDI 494.

46. «... Generalmente veggiamo che tanto manca, che mai da distanza infinita possa esser impeto di gravità o levità, come dicono, che tal appulso de de parti de parti non può essere se non infra la regione del proprio continente». *Infinito*, BDI 493.

47. «Non si può dar questo transito, perché, constando l'universo di corpi e principii contrarii, non potrebbe tal parte molto discorrere per l'eterea regione, che non venesse ad esser vinta dal contrario a dovenir a tale che non più si muova quella terra». *Infinito*, BDI 493. Naturalmente non ne segue secondo Bruno che tutto l'universo sia finito. Cfr. *Infinito*, BDI 493.

48. La limitazione del moto circolare e la sua tradizionale priorità rispetto al moto rettilineo vale ancora nella fisica di Galileo Galilei, e costituisce un «ostacolo» alla formulazione della legge d'inerzia. Cfr. I. B. Cohen, *Die Geburt einer neuen Physik*, Verlag Kurt Desch, Monaco, Vienna, Basilea, pp. 138 ss. René Descartes è uno dei primi autori che sottolineano la priorità del moto rettilineo sul moto circolare per la sua maggiore semplicità: «Car, pour le [mouvement droit] concevoir, il suffit de penser qu'un corps est en action pour se mouvoir vers vn certain costé, ce qui se trouve en chacun des instans qui peuvent estre déterminez pendant le temps qu'il se meut. Au lieu que, pour concevoir le mouvement circulaire, ou quelqu'au-

Alla luce di queste considerazioni, se ritorniamo al tema principale di questa parte della nostra analisi, e ci domandiamo quale sia il valore storico ed epistemologico della dottrina bruniana delle proporzionalità, viene a profilarsi la seguente questione.

La relatività della gravità viene desunta in prima istanza dall'indifferenza illimitata dello spazio infinito, in cui non esiste nessun luogo particolare; in un secondo tempo, invece, la gravità viene ricondotta a un modello matematico, in cui i gradi relativi della gravità del maggiore o del minore vengono fissati per estremi particolari che, oltre al significato di minimo e di massimo, fungono da limiti del modello. L'idea originale dell'omogeneità indifferenziata dell'universo deve confrontarsi in questo modo con una concezione di coincidenza o d'annullamento degli opposti, che naturalmente assume un ruolo speciale in relazione al maggiore o al minore, ovvero ai rispettivi gradi di gravità. Pertanto, se inizialmente l'indifferenza dello spazio recipiente nei confronti dell'innumerabilità dei mondi portava «in negativo» alla relatività della gravità, ovvero a causa della mancanza di un sistema di riferimento assoluto, nell'ambito della dottrina matematica delle proporzioni, vengono fissati i gradi relativi della gravità rispetto agli estremi, ed è giustappunto la loro indifferenza che afferma «in positivo» un sistema di riferimento. Interagendo reciprocamente, le funzioni diverse dell'indifferenza del vuoto e della coincidenza degli opposti portano a due modi di concepire la relatività, cosicché la comprensione stessa della relatività della gravità oscilla tra l'impossibilità del suo riferimento all'infinito vuoto da una parte, e la possibilità del suo riferimento a una porzione dello spazio finito, dall'altra. A meno che non si voglia mantenere il dubbio storico e sistematico, a causa della contraddizione emersa, per un dibattito sulla dottrina bruniana delle proporzioni ne segue che deve essere possibile giungere a una mediazione tra le due posizioni che spieghi il senso epistemologico e, contemporaneamente, giustifichi la pretesa universale del modello matematico.

Con la sua interpretazione della gravità, Bruno, infatti, non intende assolutamente limitare la sua teoria del cosmo infinito e dei mondi innumerabili in senso aristotelico, come potrebbe suggerire

tre que se puisse estre, il faut au moins considerer deux de ses instans, ou plutost deux de ses parties, & le rapport qui est entr'elles». R. Descartes, *Le monde ou Traité de la lumière* = *Die Welt oder Abhandlung über das Licht*, tradotto e con un epilogo di G. M. Tripp, Acta humaniora, VC Verlagsgesellschaft, Weinheim 1989, pp. 52 s.

la riflessione sulle proprietà di limitazione e definizione della rappresentazione matematica. Al contrario, antiteticamente alla fisica aristotelica, il modello del cerchio scelto da Bruno intende rappresentare matematicamente il comportamento dei corpi pesanti, che rappresenta la condizione per la coesistenza di una molteplicità di mondi in uno spazio indifferente, per poi, procedere, su tale fondamento, al rifiuto della critica dei fisici tradizionali. La principale innovazione da parte Bruno e in antitesi al pensiero degli aristotelici, pertanto, coincide con la sua tesi provocatoria, secondo cui ogni corpo di medesima forma può avere un suo proprio centro individuale, e che corpi uguali in nessun caso reclamano lo stesso centro⁴⁹, vale a dire che si possono soltanto trovare in un unico luogo. Da qui deriva la sfida della fisica: salvare di volta in volta il centro e il campo che corrisponde a ciascun mondo, malgrado l'uguaglianza della sua struttura e l'omogeneità dello spazio. Motivo che collega la riflessione sulla gravità con la teoria già abbozzata dell'autoconservazione dei corpi (*appetito di conservarsi*)⁵⁰.

La spinta all'autoconservazione dei corpi, che si realizza fisicamente a causa della gravità dei corpi stessi, è proprio la risposta a tale problema, la sola che può giustificare altresì la pretesa di universalità della dottrina bruniana delle proporzioni. Poiché occorre valutare la gravità di un corpo celeste tanto rispetto al sistema di riferimento infinito dello spazio quanto rispetto a quello finito del proprio campo locale, vale a dire della propria sfericità, in tal modo, trovano altresì un ricongiungimento i motivi contrapposti dell'indifferenza dell'infinità spaziale e della finitezza del modello della gravità. L'incrocio dei due sistemi di riferimento denota in realtà come un mondo (*terra*), che rispetto al vuoto infinito non è mai di gravità assoluta, deve comunque possedere, in relazione alla sua forma sferica, un grado minimo e uno massimo di gravità nel suo centro risp. e nella sua propria periferia, non permettendo alle sue parti materiali di tendere verso un altro mondo simile, che si trova al di là di tali limiti⁵¹. L'aspetto fondamentale di questa strut-

49. «Perché da quel, che gli corpi son di medesima specie, s'inferisce che a quelli si convegna luogo di medesima specie e mezzo de medesima specie, ch'è il centro proprio; e non si deve né può ingerire che richiedano loco medesimo numero». *Infinito*, BDI 487 s.

50. Cfr. *Infinito*, BDI 483. Cfr. anche nota 36.

51. «Ora vedete oltre quanto manca ch'una terra debba muoversi a l'altra, che anco le parti di ciascuna, messe fuor della propria circonferenza, non hanno tale

tura, è che la riflessione fisica sulla relatività della gravità nel cosmo va a coincidere con la creazione dell'idea di autoconservazione che, da parte sua, si basa sul concetto d'indifferenza inteso in senso cusano. In questo modo, Bruno è in grado di affermare che un mondo nella sua totalità (*tutto il globo*) «non è grave né lieve»⁵². Tale formulazione, tuttavia, assume un duplice significato chiave. Da una parte, esprime la mancanza di gravità «verso l'esterno» di un mondo, vale a dire rispetto all'infinità del cosmo; d'altra parte, invece, la stessa qualità della mancanza di gravità denota altresì una limitazione del mondo «verso l'interno», generandolo come sistema sferico chiuso e definendolo in questo modo come sistema di riferimento, rispetto al quale vengono definiti i gradi di gravità relativa delle sue parti.

Alla luce di tali considerazioni è possibile capire la genesi della dottrina bruniana delle proporzioni: per ciascuno dei mondi innumerevoli, il centro e la periferia hanno il valore di appianamento degli opposti di gravità e di levità, e indicano l'equilibrio inteso come limitazioni che una parte del mondo non può superare, comportandosi in funzione del campo del proprio mondo. Compresi tra questi limiti, i gradi maggiori e minori della gravità e della leggerezza vengono ordinati in modo proporzionale e inversamente proporzionale. Determinazioni quali «gravissimo, minimo lieve» o «assai più grave, assai men lieve» etc.⁵³ possono essere perciò comprese come coppie di valori reciprocamente correlati, che su una «scala di misurazione» indicano, per dirla con parole semplici, la «misura» della gravità relativa ai punti estremi⁵⁴. In questo modo, quindi, vengono gettate le prime basi di una «teoria matematica di

appulso». «Volete che sia determinata questa circonferenza?» «Sì, quanto alla massima gravità, che potesse esser nella massima parte; o se pur ti piace (perché tutto il globo non è grave né lieve), in tutta la terra». *Infinito*, BDI 495.

52. Cfr. nota 51.

53. *Infinito*, BDI 494.

54. Nel *De triplice minimo et mensura* Bruno riflette esplicitamente sulle condizioni della misurazione delle grandezze. Anche in tale opera, Bruno parte dall'idea di un minimo sul quale si basa la classificazione di una scala, mediante le relazioni tra le parti e il tutto. «Ut colligas quota sit totius quaecumque pars in recta ostensa linea, quae tota ponitur sexaginta vel duodecim partium? Pro immediato principio, unde operationis subsequentis demonstratio colligitur, est notandum ita se habere quamlibet partis primae partem ad totam partem primam, sicut prima pars ad totum». *De minimo*, BOL I,III, 253, ll. 7-11. Considerazioni generali di questo tipo non si trovano ancora nel *De l'infinito*, per quanto riguarda la possibilità di una teoria della misura. Il principale interesse di Bruno si rivolge all'applicazione speciale della

misurazione», con l'aiuto della quale è possibile descrivere la gravità relativa delle parti di ogni mondo. Ogni mondo rappresenta un suo sistema di gravità che non è superabile e lo conserva nel suo proprio contesto senza, tuttavia, poter essere fissato in termini assoluti rispetto all'intero universo.

5. CONCLUSIONE

Ritornando alla domanda formulata all'inizio della discussione, cioè fino a che punto è possibile trovare già nel *De l'infinito* le prime tracce di un'interpretazione matematizzata della natura, è possibile constatare come Bruno congiunga il programma della semplificazione dell'universo infinito con una speculazione sulla proporzionalità, giungendo, in tal modo, a delle conclusioni sulla sua nuova cosmologia, che vengono incontro a una matematizzazione della natura. Malgrado il modello bruniano non sia ancora in grado di anticipare gli scenari della fisica moderna sotto molti aspetti, come ad esempio per quanto concerne il moto infinito rettilineo, tuttavia è in grado di offrire una spiegazione universale del moto di tutti i corpi celesti, sulla base tradizionale della priorità conferita al moto circolare. In tal senso, spinto da un dubbio di vitale importanza sulla fisica aristotelica, il tentativo bruniano solleva problematiche future, suggerendo le prime idee per una quantificazione delle qualità fisiche.

Per concludere questa serie di considerazioni, è importante evidenziare la trasformazione bruniana della *coincidentia oppositorum* di Niccolò Cusano, che nella sua nuova interpretazione sostiene in modo particolare il tentativo di Bruno per una matematizzazione della natura. Se Cusano aveva concepito ancora in modo puramente simbolico l'idea matematica della dottrina della coincidenza degli opposti, Bruno invece interpreta lo stesso concetto in modo decisamente matematico, per poi adottarlo in funzione delle sue intenzioni di una semplificazione della fisica. In questo senso, diversamente da «il più» e «il meno» cusaniano, che non può essere in alcun modo riferito a un minimo o un massimo nella realtà matematica o fisica, la struttura della proporzionalità viene introdotta nella

dottrina delle porporzioni sui gradi di gravità. Cfr. A. Bönker-Vallon, *Meßtheoretische Grundlagen der mathematischen Exaktheit bei Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», III (1997), pp. 47-75.

filosofia naturale come un insieme di valori che si trova compreso tra due estremi e che può esser riferito a tali punti estremi. Con tale sistema, Bruno cerca di dar vita ai primi passi di una dottrina delle proporzioni, grazie alla quale cerca di soddisfare in maniera più estesa le esigenze di una nuova fisica relativa⁵⁵.

55. Il presente articolo è stato scritto prima della pubblicazione del contributo di D. Knox (*Ficino, Copernicus and Bruno on the motion of the earth*) apparso nel secondo fascicolo del 1999 di «Bruniana & Campanelliana». Nel contributo, l'autore si sofferma sulle fonti del neoplatonismo del *De l'infinito*, sottolineando l'influsso di tale tradizione sulla concezione bruniana del moto e della gravità.

LEO CATANA

BRUNO'S *SPACCIO* AND HYGINUS'
POETICA ASTRONOMICA

SUMMARY

The narrative framework of Giordano Bruno's dialogue *Lo spaccio de la bestia trionfante* was inspired by Lucian of Samosata and his dialogue *The Parliament of the Gods*. In this article it is argued that Bruno, within that framework, developed an abundant imagery of astrological constellations inspired by the *Poetica astronomica*, a text ascribed to the Roman mythographer and astronomer Gaius Julius Hyginus (2nd century AD). Already in Lucian's dialogue, astrological constellations were incorporated into the narrative framework, and precisely this union was imitated in the Renaissance by Leon Battista Alberti and Niccolò Franco to express moral judgments in symbolic form. In this article it is argued that in *Lo Spaccio* Bruno carried on this literary form, applying the imagery and mythology from *Poetica astronomica* to express his ethical agenda.



1. NARRATIVE FRAMEWORK OF *LO SPACCIO*

The main protagonist in *The Parliament of the Gods* is Momus, a critic of the gods who leads a religious reform¹. Momus was known in Greek mythology as Μῶμος, «blame», a divine personification, mentioned by Hesiod (c. 700 BC) in his *Theogony*². Lucian (c. 115 AD to after 180) also made use of this figure in *Hermotimus or Concerning the Sects*, where he is briefly described as the personified

1. I am indebted to the studies of Spampanato and Fiorentino, in which Lucian and Niccolò Franco are pointed out as important in relation to the narrative framework of *Lo spaccio*: V. Spampanato, *Lo Spaccio de la bestia trionfante*, Vesuviano, Portici 1902, pp. 15ff; F. Fiorentino, *Studi e ritratti della Rinascenza*, Laterza, Bari 1911, pp. 345-347. I have also benefited from the work of Eugenio Garin, who has suggested that Alberti's *Momus, seu, De Principe* was another possible inspiration; E. Garin, *Reminiscenze albertiane*, «Rivista critica di storia della filosofia», 27 (1927), pp. 222-223. However, the relation between this narrative framework and the use of astrological imagery has not been pointed out.

2. Hesiod, *Theogony*, l.211-216.

fault-finder of gods³. Lucian's fullest treatment of Momus is, however, to be found in *The Parliament of the Gods*, where he complains of the admission among genuine deities of a number of foreigners. Here Momus laments what base deities Jupiter has admitted into heaven:

And then we wonder that men despise us when they see such laughable and portentous deities! I omit to mention that he [Jupiter] has also brought up two women, one his sweetheart Ariadne, whose very head-band he has admitted into the starry choir, and the other the daughter of Icarius the farmer! And what is most ridiculous of all, Gods, even Erigone's dog – that too he has brought up, so that the little maid shall not be distressed if she cannot have in heaven her pet, darling doggie! Does not all this look to you like insolence, impudence, and mockery?⁴

Here Lucian mentions Ariadne's head-band (στεφανος), corresponding to *Corona boreale* in Bruno's list⁵; Erigone (Ηριγώνη), referred to by Bruno as *Vergine*⁶; Erigone's dog, or doggie (κυων, or the diminutive κυνιδιον), may correspond to *Canis minor* in astrology, and is thus present in Bruno's list as *Cagnuola*⁷ and Erigone's father, Icarius (Ικαριος), corresponding to *Artofilace* or *Bootes* in Bruno⁸.

This version of the Momus myth, the critic who chairs a meeting on religious reform among celestial gods, became popular in the Renaissance. Leon Battista Alberti (1404-1472) seems to be the first to use the figure of Momus in his *Momus, seu, De Principe* (*Momus, or, Concerning the Prince*). It was written in the 1440s, circulating in manuscript form before its eventual printing in 1520, the only edition before modern times. Here we meet Momus as the nihilistic intriguer who causes problems in both the divine and human worlds. In a scene where Momus is pretending, falsely, to report an opinion of mortal men to the celestial gods, he relates this lament:

3. Lucian, *Hermotimus or Concerning the Sects*, § 20.

4. Lucian, *The Parliament of the Gods*, § 5.

5. On this correspondence, see R. H. Allen, *Star Names. Their Lore and Meaning*, Dover, New York 1963, p. 174. On *Corona boreale* in Bruno's *Lo spaccio*, see *Spaccio*, BDI 563, 607, 622-627, 655-665.

6. On this correspondence, see Allen, *op. cit.*, pp. 460-461. On *Vergine*, see *Spaccio*, BDI 567, 602-603, 612, 769-771, 816.

7. *Spaccio*, BDI 568-569, 601, 810-816.

8. On this correspondence, see Allen, *op. cit.*, p. 118.

Among all good things, which ones remain that the gods have not claimed for and assigned to themselves? The gods have snatched from us of whatsoever they found to be beautiful, graceful and fine, such as our Ganymedes, our small vessels, our crowns, lyres, torches, censers and bowls. And they have carried off into heaven hares, puppies, horses, eagles, swans, bears, dolphins and whales⁹.

Like Lucian in *The Parliament of the Gods*, Alberti refers to constellations as if they constituted a representation of religious values, which allows him to complain that the gods have deprived mortals of genuine values (Ganymedes, small vessels, crowns, lyres, torches, censers and bowls), and that the gods, at the same time, are praising base values symbolized by animals known from various constellations (hares, puppies, horses, eagles, vultures, bears, dolphins and whales). The constellations are thus used to express a criticism of divine justice.

The next offshoot of the tradition is found in Erasmus of Rotterdam (1466-1536). In 1509 he published the extremely popular *Moriae encomium* (*In Praise of Folly*), in which Momus is briefly depicted as the critic of the gods, who is sent into exile, thus allowing the gods to degenerate into depraved behaviour¹⁰. Erasmus' dialogue as a whole is, of course, very close to the satirical tone and irony of Lucian. In the late fifteenth and in the sixteenth century there was a widespread revival of Lucian in Italy, France and England, partly stimulated by Alberti and Erasmus¹¹. It is clear, therefore, that Lucian's Momus and his *Parliament of the Gods* cannot easily be separated from a much wider interest in Lucianic literature.

Apart from Alberti, Niccolò Franco (1515-1570) was another important writer who dedicated an entire dialogue to Momus before Bruno. In 1539, nineteen years after Alberti's version was printed, Franco published *A Dialogue by M. N. Franco, in which Sannio enters heaven, guided by Virtue. Since he cannot enter, he gets into a quarrel with the gods. Helped by Momus, he finally enters and speaks to Jupiter. Having*

9. Leon Battista Alberti, *Momo o del principe* [1520], edited and translated by Rino Consolo, Costa & Nolan, Genova 1986, pp. 142-143. *Ganymedes* corresponds to Aquarius (see Allen, *op. cit.* p. 46); *lampada* to the torch (ivi, p. 388); *turibulum* to the altar (ivi, p. 62); *vultur* to the swan (ivi, p. 193).

10. Desiderius Erasmus, *Moriae encomium*, in *Opera omnia*, 9 vols, edited by J. H. Waszink *et alii*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam and Oxford 1969-1996, vol. IV, 3, p. 88.

11. C. Robinson, *Lucian and his Influence in Europe*, Duckworth, London 1979, pp. 65ff.

*received some blessings from Jupiter, he returns to earth*¹². This dialogue was widely read – it was published five times in Italy from 1539 to 1554, and a French translation appeared in Lyon in 1579. The plot in Franco's dialogue is hinted at in the title, and it bears a significant narrative similarity to Lucian's *Parliament of the Gods*, carrying out a discussion of the same theme, justice. Franco includes astrological constellations in this discussion, as Lucian and Alberti had done.

Sannio and Virtue – the two main protagonists in Franco's dialogue – decide to ask for an audience at the celestial curia, but they are rejected vehemently by the celestial gods, who, emblematically, do not recognise them. In the scene where Jupiter sends Momus to find out who those two protagonists are – who brings the message of injustice on earth to the celestial gods – Momus returns with the following encomium of Sannio:

I do not know who, being forbidden to enter heaven, would be so patient as not to say anything bad about someone [Jupiter] who has ordered that he [Sannio] will be bitten by as many rascal gods as are to be found, beginning with Momus, [if he, the patient Sannio, enters]; seeing that even capricorns, fishes, lions, wethers, scorpions, bulls, centaurs, crabs have entered. Even Erigone's dogs, the birds Ibises, even the monkeys and ibexes have come from Egypt and have entered heaven. And now a good man is dying outside the door, and all the gods have come to fight him as if he were a thief. And the Eagle has brought Ganymedes there, and Bacchus has brought Ariadne there, the crown of whom he has placed among the order of the other stars¹³.

Franco here uses the astrological constellations just as Lucian and Alberti had done, as symbols of the virtues praised by a certain religion. Alberti had made Momus lament that the gods rob mankind of objects used in religious ceremonies, such as censers, and that the gods allow even animals into heaven. In Franco the constellations are employed in a similar way: he has Momus complain that the above-mentioned animals are occupying celestial constellations, thereby criticizing Christianity for worshipping what is base. As has been pointed out, this moral-didactic device is also present in Lu-

12. Niccolò Franco, *Dialogo di M. N. Franco, nelquale Sannio con la guida de la vertu, va in cielo: ove per non potere entrare, viene à contesa co gli Dei. Ultimamente co'l mezzo di Momo, entra, e parla à Giove, dalquale ottenute alcune gratie, se ne torna in terra*, in *Dialogi piacevoli*, Venice, Apud Ioannem Giolitum, 1539.

13. Ivi, fol. 34r.

cian. At the time of Bruno's *Lo spaccio*, Lucian's *Parliament of the Gods* and the dialogues of Alberti and Franco thus offered a fairly well-known, narrative framework for a literary discussion of religious reform.

In *Lo spaccio de la bestia trionfante*, published in London in 1584, Bruno sets the scene of his moral reform in heaven. Pagan gods have assembled for a traditional celebration of their past victory over the giants. The gods are sitting at a round table, drinking nectar and enjoying the feast, when Jupiter suddenly calls for seriousness. There is, he says, no reason for celebration: the gods have fallen into disrepute among human beings because of their depraved, promiscuous behaviour, visible to mortal men through the stars in the sky. But, as Jupiter remarks, the depravity of the gods has not been made public automatically by Fate, to whom even the gods are subjected; rather, Fate had deliberately decided to do so because of their bad behaviour. The consequence of this display is that the pagan gods' ideas of justice and providence have lost authority in the eyes of mortals. This is a dire situation, since Fate rules the rulers of the world through certain ideas of justice:

The great reputation of our majesty, providence, and justice has been destroyed. What is worse, we do not have the faculty and strength to remedy our evil, to redress our shames; because Justice, by which Fate governs the rulers of the world, has completely deprived us of that authority and power which we so badly employed, our ignominies being revealed and laid bare before the eyes of mortals, and made manifest to them; and it causes heaven itself, with such clear evidence, as the stars are clear and evident, to render us testimony of our misdeeds. For there are clearly seen the fruits, the relics, the reports, the rumours, the writings, the histories of our adulteries, incests, fornications, wraths, disdains, rapines, and other iniquities and crimes...¹⁴.

Although Fate may seem to have put an end to any future aspirations of the pagan gods, the cunning Jupiter does not despair: «Let us prepare ourselves then, let us prepare ourselves for our destinies; because just as Fate has not denied us the possibility of falling, so it has conceded us the possibility of rising again...»¹⁵. The power of

14. *Spaccio*, BDI 598. See also *ivi*, pp. 595-598.

15. *Ivi*, p. 610.

Fate is not absolute – the gods may regain their former dignity and authority, and the assembly agrees to try to do so¹⁶.

This effort is undertaken through a moral reform among gods, a reform which is twofold, interior and exterior; the former concerns intentions and ideas among gods, the latter their actual and visible acts. This last aspect offers Bruno the opportunity of elaborating the above-mentioned metaphor of the gods' deeds and misdeeds being visible in the heavens: vices, visible to mortal men in the stories about the celestial figures, must be replaced by visible virtues¹⁷. What makes Bruno's dialogue complex is precisely this large-scale codification of moral qualities.

Already at the outset of the dialogue, in the «*Epistola explicatoria*», Bruno gives a long list of celestial constellations as a suitable means of presenting his vision of a religious reform, about which he says:

This only seemed to me to be effectuated more conveniently by placing in a certain number and order all of the first forms of morality, which are the capital virtues and vices, in such a manner that you will see introduced into the present work a repented Jupiter, whose heaven was full to overflowing with as many beasts as vices, according to the forms of forty-eight famous images, a Jupiter now consulting about banishing them from heaven, from glory and a place of exaltation, destining for them, for the most part, certain regions on earth and allowing to succeed into those same seats the virtues, already for so long banished and undeservedly dispersed¹⁸.

Each constellation has the name of an animal or a mythological figure, and they are almost all ambiguous in an ethical sense. Thus, the constellation Lion may represent tyrannical terror or magnanimity and nobility¹⁹. This list, with all its ambiguities, is first presented in the «*Epistola explicatoria*»²⁰; it then reoccurs in the first part of the first dialogue, when the number of stars attributed to the various constellations is mentioned²¹. It appears a third time in the second part of the first dialogue, where it is stated which vices are to

16. Ivi, p. 614.

17. Ivi, pp. 610ff.

18. Ivi, p. 554. See also ivi, p. 796.

19. Ivi, pp. 566f.

20. Ivi, pp. 562-570.

21. Ivi, pp. 598-607.

be expelled from the celestial space of their constellations²². These three series are all preparations for the final discussion, in the third part of the first dialogue and throughout the two remaining dialogues. In this final discussion the list is also used. Clearly, the list of constellations plays a central role from a narrative point of view; but what does it mean?

One suggestion might be that Bruno is speaking as an astrologer here, assuming that cosmic powers influence human behaviour and consequently giving astrology a key position in his moral discussion. But, although you may rename the constellations by talking about them, you certainly cannot change the cosmic powers of the stars, assuming these exist, merely by doing so. Nor does Bruno attempt to do this: he does not go into considerations proper to an astrologer about ascendants and so forth. Instead, he introduces these celestial constellations as a literary device, suitable for presenting his moral agenda in an metaphorical way²³. He simply calls the list an «index», i.e. an index of vices and virtues²⁴.

2. IMAGERY IN *Lo spaccio*: HYGINUS' *POETICA ASTRONOMICA*

In *Lo spaccio*, Bruno mentions 'forty-eight famous images'²⁵. How did he arrive at this number of constellations? The Greek astronomer Ptolemy (c. AD 100 - c. 178) had listed exactly forty-eight constellations in his *Syntaxis mathematica*, later known through the Arabic as the *Almagest*, and this number was commonly accepted within scientific astrology, at least until Copernicus (1473-1543) published his *De revolutionibus orbium caelestium* in 1543²⁶. Although Copernicus did not accept Ptolemy's geocentric cosmology, he did adopt, without any modification, Ptolemy's theory of the number of constellations, and even of their order and the amount of stars in

22. Ivi, pp. 611-613.

23. Ivi, pp. 554f.

24. Ivi, p. 796.

25. Ivi, p. 554.

26. Ptolemy, *Almagest*, translated by G. J. Toomer, Duckworth, London 1984, book VII and VIII, pp. 341-399; N. Copernicus, *On the Revolutions* [*De revolutionibus orbium caelestium libri sex*, 1543], edited by Jerzy Dobrzycki, translated by Edward Rosen, 3 vols, The Macmillian Press Ltd, London 1978, vol. II, book II, chapter 14, pp. 80-117.

each. So, Bruno may well have picked up the number forty-eight from astrology as a scientific tradition going back to Ptolemy.

Even though Bruno seems to refer to the Ptolemaic number of constellations, he does not mention precisely the same constellations, though his list is very similar to that of Ptolemy. Bruno includes the Serpent in Ophiuchus and leaves out the Foal, *Equus*²⁷. In order to compensate numerically for these two constellations, he separates the Pleiades from the Bull²⁸, making them an independent constellation; he does likewise with the constellation Berenice's Hair, traditionally part of the Lion²⁹. Finally, Bruno replaces Auriga, the Charioteer, with Triptolemus, who is also a charioteer, but belongs to the constellation of the Twin³⁰. Apart from these five changes, Bruno mentions the same constellations as Ptolemy, and he even appears to repeat the same order of the constellations – in only two instances does he change the order, namely Dolphin-Eagle and Raven-Bowl. Also the numbers of stars attributed to various constellations more or less follows the Ptolemaic scheme; only six out of thirty indications do not correspond to Ptolemy's information: Ophiuchus, Dolphin, Taurus, Pleiades, Centaur and Southern Fish³¹. This rough correspondence does not necessarily imply that Bruno copied directly from Ptolemy or

27. *Spaccio*, BDI 599, 749-750.

28. Bruno treats the Pleiades in *Spaccio*, BDI 566, 599, 765-766; the bull, or Taurus, he treats in *ivi*, pp. 565-566, 608, 763-765. In Ptolemy and Copernicus the Pleiades were part of the Bull: Ptolemy, *op. cit.*, p. 363; N. Copernicus, *op. cit.*, p. 98.

29. *Spaccio*, BDI 802. On the traditional association with the Lion, see Allen, *op. cit.*, p. 168. In the eighteenth century it was assumed that it was not Berenice's Hair, but the Sword (*Spada*; *Spaccio*, BDI 563) which constituted an apparently missing constellation; see M. R. P. Sturlese, *Postille autografe di John Toland allo Spaccio del Bruno*, «Giornale critico della filosofia italiana», 65 (1986), p. 37. Since the Sword only exists as a constellation in relation to Perseus, and not to the Northern Crown (Allen, *op. cit.*, p. 335), with which Bruno seems to associate a sword (*Spaccio*, BDI 563), I tend to accept Berenice's Hair as the last constellation instead.

30. Allen, *op. cit.*, p. 223. On Triptolemus in *Spaccio*: *Spaccio*, BDI 564, 748-749.

31. Ophiuchus (Ptolemy, 24 (29) stars (*op. cit.*, p. 354-355); Bruno, 36 stars (*Spaccio*, BDI 599), Dolphin (Ptolemy, 10 stars (*op. cit.*, p. 358); Bruno, 15 stars (*Spaccio*, BDI 599), Taurus (Ptolemy, 44 stars (*op. cit.*, pp. 361-364); Bruno, 32 stars (*Spaccio*, BDI 608)), Pleiades (Ptolemy, not treated separately); Bruno, 7? stars (*Spaccio*, BDI 599), Centaur (Ptolemy, 37 stars (pp. 394-396); Bruno, 66 stars (*Spaccio*, BDI 606-607), and Southern Fish (Ptolemy, 18 stars (pp. 398-399); Bruno, 12 (19 stars including the surrounding ones) (*Spaccio*, BDI 602).

Copernicus, since the Ptolemaic theory was commonly accepted and could be found in many other places.

Neither Ptolemy nor Copernicus made any references to mythology in their treatment of the constellations. Nor, of course, would one expect them to do so, given the type of scientific treatises they were writing. It was instead poetic astrology which supplied Bruno with ideas about the mythological content of the constellations. This tradition within astrology can be traced back to the Greek author Aratus of Soli (c. 315 - 240 BC) and his *Phaenomena*, in hexameter verses, which describes, using some mythological allusions, the relative positions of the chief stars and constellations. Eratosthenes (276-195 BC) finished Aratus' work with his *Catasterismi*, giving each constellation a standardized mythological significance. Later on, Aratus' *Phaenomena* was translated into Latin by Cicero, Germanicus (15 BC - 19 AD) and Avienus (4th century AD). The works of Aratus and Eratosthenes, together with the *scholia* to Germanicus' translation of Aratus' *Phaenomena*, were later recorded and elaborated in the *Poetica astronomica*, attributed to the roman mythographer Gaius Julius Hyginus (2nd century AD)³².

Hyginus' *Poetica astronomica*, which Bruno incorporated into the narrative framework offered by Lucian, was a popular book in the Renaissance³³. It was published three times in Italy from 1482 to 1488; two times in France, first in 1559, then in 1578, one year before the French version of Franco's text and at the time when Bruno was living in France; and three times in Basel between 1535 to 1570.

Two books, in fact, *Fabularum liber* and *Poetica astronomica*, are attributed to Hyginus. *Fabularum liber* is a compilation of 277 Greek myths. *Poetica astronomica* treats myths only insofar as they are related to astrology. It contains four books. The first is a brief cosmology, in which the Earth is placed at the centre of the universe, with the sun and moon moving around it and the spheres surrounding it.

32. K. Lippincott, *Astrological and astronomical manuscripts*, in *The Dictionary of Art*, ed. by Jane Turner, 34 vols, Grove, New York 1996, vol. 2, pp. 648-651, pp. 649-950; J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art* [1940], translated by Barbara F. Sessions (*Bollingen Series XXXVIII*) Princeton University Press, Princeton 1995, p. 38.

33. I am using the following edition of Hyginus' *Poetica astronomica*, published in *C. Iulii Hygini, Augusti liberti, 'Fabularum liber', ad omnium poetarum lectionem mire necessarius, & nunc denuo excusus. Ejusdem 'Poeticon astronomicon libri quatuor'* [etc.], Parisiis, Apud Joannem Parant, 1578, fols. 54r-108r.

The constellations, including those of the Zodiac, are placed in these spheres³⁴. The second book offers mythological accounts of 41 constellations, explaining, among other things, why individual mythological figures have been placed in particular constellations³⁵. Some of these explanations are more suggestive and developed than others. Hyginus did not attempt to homogenize various existing, and sometimes conflicting, myths, but instead simply recorded them, referring to their respective authors, typically Aratus, Eratosthenes or Ovid. Nor did Hyginus moralize the myths. The third book describes the relative positions of individual constellations, and how many stars each constellation contains³⁶. (In the 1578 edition, which I have used, the third book also contains woodcuts illustrating mythological figures and their respective stars.) The fourth book treats the five circles in the spheres which, according to Hyginus, affect the climate here on earth³⁷.

A comparison between Bruno's constellations in *Lo spaccio* and Hyginus' treatment of the constellations in the second book of *Poetica astronomica* reveals, in the first place, various dissimilarities: Hyginus mentions only 41 constellations; he follows a different order; and his attributions of stars to the single constellations differ radically from those of Bruno and Ptolemy. These three aspects were not picked up by Bruno from Hyginus, but rather from the Ptolemaic tradition. The five above-mentioned departures from Ptolemy's list of constellations (Ophiuchus, Foal, Pleiades, Berenice's Hair, Triptolemus), on the other hand, can be explained by Bruno's interest in incorporating myths about these figures in the second book of Hyginus' *Poetica astronomica*: here we find Ophiuchus treated together with the Serpent³⁸; only the myth about the horse Pegasus is described in *Poetica astronomica*, not the other horse, *Equus*, the Foal, though mentioned; the Pleiades are described in relation to Taurus³⁹; Triptolemus is described at length in relation to

34. Hyginus, *Poetica astronomica*, fols. 54r-57v.

35. Ivi, fols. 57v-76v.

36. Ivi, fols. 77r-97r.

37. Ivi, fols. 97v-108r.

38. *Spaccio*, BDI 599. Compare with Hyginus, *Poetica astronomica*, fol. 64v (from II.14. Ophiuchus).

39. *Spaccio*, BDI 599. Compare with Hyginus, *op. cit.*, fol. 64v (from II.14. Ophiuchus).

the constellation Heniochus, the Charioteer⁴⁰; only the constellation Berenice's Hair is not dealt with similarly in Hyginus; but, on the other hand, no virtues or vices are ascribed to it in *Lo spaccio*.

These derivations makes it plausible that Bruno had derived the scientific content of his work from Ptolemy, the mythological from Hyginus. Not only do four out of these five constellations seem to be inspired from Hyginus' *Poetica astronomica* in relation to the mythological content; a substantial number of the remaining constellations in *Lo spaccio* also seem to owe their mythological content to this work. The problem, however, is that the mythological characters recorded by Hyginus are common figures in Greek mythology; therefore, a comparison between Bruno's and Hyginus' mythological figures must take into consideration whether or not Bruno owed his mythological descriptions to other commonly known sources. However, a substantial number of specific similarities between these two authors' treatment of myths related to the constellations can be found. On the basis of Hyginus' descriptions, Bruno thus assigns, in a quite precise manner, the following ideal moral roles to the following constellations⁴¹: Cassiopeia, *Dignità*; Perseus, *Sollecitudine*; Triptolemus, *Umanità*; Dolphin, *Dilezione*; Andromeda, *Speranza*; Pleiades, *Unione*; Twins, *Amicizia*; Crab, *Ripressione del male*; Hare, *Timor*; Centaur (together with Altar and Beast), *Divina parabola*; Scorpion, *Sincerità*. See appendix for a survey.

These correspondences strongly suggest that Hyginus exerted an important influence on the imagery in *Lo spaccio*⁴². But how do Hyginus' myths function within the imagery of *Lo spaccio*? In *Poetica as-*

40. *Spaccio*, BDI 599. Compare with Hyginus, *op. cit.*, fol. 70r, (from II.21. Taurus).

41. These ideal roles of the constellations are listed in *Epistola esplicatoria*, in *Spaccio*, BDI 564-569.

42. Compare with F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, London 1964, pp. 218f and 328: Yates claims that Bruno had used engravings from Hyginus, *Fabularum liber*, printed in Paris 1578. In the first place, there are no engravings in this book; they appear instead in another book of Hyginus, the third book of *Poetica astronomica*, published together with *Fabularum liber* and many other works on astrological myths. Assuming that Yates was referring to the third book of *Poetica astronomica*, it should be noted that Bruno does not adopt the information concerning star numbers in these engravings, but the Ptolemaic numbers. See also Yates, *The Art of Memory* [1966], Pimlico, London 1992, p. 304.

tronomica, book two, the myths typically serve as an explanation of why some god or other has decided to place a mythological figure in a particular constellation. Thus, the second book of *Poetica astronomica* offers a mythological genealogy of the constellations. From a narrative point of view, Hyginus' myths give Bruno the opportunity of allowing the gods to reconsider whether or not their earlier decisions are fair. Such a reconsideration is the main task undertaken by the assembly of the gods in *Lo spaccio*.

Bruno first alludes to Hyginus' myths in the «Epistola esplicatoria», when all the constellations are mentioned. Each constellation is located in a particular celestial space; mythological figures inhabiting such constellations equip these with certain moral qualities; when a mythological figure is present in the constellation, his or her specific moral quality will be present in the constellation; when the figure is absent, the constellation in question will turn into the opposite moral quality. In this way, the constellations are ambivalent in an ethical sense. The aim of the religious reform in *Lo spaccio* is precisely to reconsider whether or not the mythological figures presently inhabiting individual constellations are worthy to do so⁴³. Therefore, descriptions of mythological figures in the constellations become important in two senses: firstly, to establish the moral quality of the constellation; secondly, to reconsider whether or not the mythological figure actually occupying a constellation is worthy to do so. In both cases Hyginus' myths are important in relation to the myths, or parts of myths, which Bruno selects in the accounts of individual mythological figures. It must be stressed, however, that Hyginus did not moralize his myths, and, consequently, that Bruno does not take over a list of virtues from *Poetica astronomica*. It is Bruno himself who moralizes the myths, choosing from Hyginus what is suitable for this purpose. Therefore, while the second book of the *Poetica astronomica* may be said to be iconographically important, it is certainly not an iconographic programme for *Lo spaccio*.

These descriptions, and others borrowed from Hyginus, become central when Bruno has the gods reconsider each constellation: the moral quality provided by a mythological figure must remain in the constellation, but not necessarily through the presence of the mythological figure first placed there by a god. In this discussion

43. *Spaccio*, BDI 554.

Hyginus' descriptions, first presented by Bruno in «Epistola explicatoria», once again become crucial when a figure inhabiting a particular constellation must be replaced by someone or something else; this replacement must provide the moral quality which Bruno had selected from Hyginus in his «Epistola explicatoria». Typically a philosophical idea replaces such a figure. Furthermore, the figure which is expelled from its constellation must be sent to a place on earth where he, she or it is needed.

The fact that the poetic logic of the astrological figures depends upon the meaning ascribed to them by Bruno, inspired by Hyginus, turns the imagery with its 48 figures into something more than a purely mnemotechnic device, as it has been described by Yates. The description «mnemotechnic» runs the risk of reducing the astrological constellations to symbols which have only an extrinsic function – to make the reader remember the topic discussed in relation to it. Clearly, these astrological constellations also had an intrinsic meaning, which is crucial to our understanding of the ethics presented by Bruno⁴⁴.

3. THE USE OF ASTROLOGY IN BRUNO'S ETHICAL AGENDA

Although Bruno makes use of astrology in the scientific tradition, he subjects it, quite unscientifically, to his ethical agenda. He exploits the Ptolemaic theory of star numbers within the context of a moral-didactic model deriving ultimately from Lucian's *Parliament of the Gods*⁴⁵. In Lucian's dialogue, the figures of the constellations serve as a fairly direct symbolic expression of moral and religious values. Bruno, on the other hand, uses the number of stars attributed to individual constellations as an indication of the degree to which various moral and religious values are esteemed, in some cases for untenable reasons.

Only eight out of forty-eight mythological figures in *Lo spaccio*'s constellations are found worthy to remain in their respective con-

44. See F. Yates, *The Art of Memory*, pp. 306-309.

45. Compare with A. Ingegno, *Ermetismo e oroscopo delle religioni nello 'Spaccio' bruniano*, «Rinascimento», 7, 1967, pp. 154-174; Id., *Per uno studio dei rapporti tra il pensiero di Giordano Bruno e la Riforma*, in *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento, Convegno Polacco-italiano* (Varsavia, settembre 1972), Wrocław 1974, pp. 130-147.

stellations: Virgin, Cetus, Beast, Altar, Canis Minor, Southern Serpent, Capricorn and Centaur. Accordingly, Bruno does not make Jupiter complain about the stars assigned to these eight mythological figures when he goes through the list of constellations, commenting on whether or not individual mythological figures are worthy of the stars which they were once given: the attributions of stars to Virgin, Cetus, Beast and Altar are not mentioned or criticized; Canis Minor and Southern Serpent are ascribed stars together with other constellations and therefore not criticized individually; Capricorn's stars are not mentioned, but Capricorn is called «indeed worthy» and stays in its constellation⁴⁶. Centaur is attributed the highest amount of stars, sixty-six, exceeding by far the number mentioned by Ptolemy.

When the gods are about to make a decision in regard to the constellation Capricorn, Momus speaks these words:

What do you wish, father, to be done with that holy, blameless and venerable Capricorn? that divine and godlike co-fostered of yours, that brave and more than heroic fellow soldier of ours against the dangerous affront of the gigantic arrogance? that great war counsellor who found a way to investigate that enemy which arrived in Egypt from the cavern of Mount Taurus, turning into an antagonist of the gods? that one who gave a lesson in transforming ourselves into beasts (since we would obviously not have had the courage to attack it without), so that cunning and astuteness might compensate for the deficiency in our nature and strength, and yield us honoured triumph over the adversary forces? ...With this he [Capricorn] brought about that the Egyptians should come to honour living images of the beasts, and should adore us in the form of those...⁴⁷.

Bruno here refers extensively to Hyginus' discussion of Capricorn in *Poetica astronomica*: Capricorn is Jupiter's co-fostered; Capricorn taught Jupiter, and later on in Egypt, other Greek gods, to transform themselves into beasts; and, because of this event, Capricorn taught the Egyptians to worship the kind of animals into which the gods transformed themselves⁴⁸.

46. *Spaccio*, BDI 602: «Del Capricorno non dico nulla, perché mi par dignissimo d'ottenere il cielo...».

47. Ivi, p. 775-776.

48. Hyginus, *Poetica astronomica*, fols. 72r-72v: «Capricornus. Huius effigies similis est Aegipani, quem Iupiter, quod cum eo erat nutritus, in sideribus esse voluit...Hic etiam dicitur, cum Iupiter Titanas oppugnaret, primus obiecisse hominibus timorem qui Panicos appellatur, ut ait Eratotherenes. hac etiam de causa huius inferiorem

On the basis of the myths about Capricorn related by Hyginus, Bruno makes a significant generalization when Jupiter continues the discourse about the Egyptians' theological doctrine, according to which animals should be worshipped as living images of gods:

And this, oh Momus, said Jupiter, do not hold it to be bad, since, as you know, the animals and plants are living effects of nature; this nature (as you must know) is nothing but god in things.

Saulino: Therefore, *natura est deus in rebus*⁴⁹.

Here, Bruno is using the special meaning of the symbol Capricorn, provided by Hyginus, as an occasion to present his general theological point of view, according to which the divine cannot be separated from nature.

In the following digression on the cult of the Egyptians, Bruno provides two examples of the theological consequences of Capricorn's lesson to the Egyptians. The first is provided by a long quotation from the *Asclepius*, in which the cult of the Egyptians is celebrated, and in which it is predicted that a false religion will subdue the cult of the Egyptians; but also that at some time in the future, a flood will clear away this false religion⁵⁰. At this point it should be noted that Bruno was not the first to bring Egyptian gods into the narrative model of Lucian's *Parliament of the Gods*: Lucian mentions Anubis (a dog), Apis (a bull), ibises (birds), monkeys and billy-goats; Franco mentions ibises, monkeys and ibexes (wild goats)⁵¹. This fact may be important in relation to *Lo spaccio*, since it implies that the Hermeticism, often associated with Bruno's digression on the cult of the Egyptians, may be less significant in *Lo spaccio* than has been thought: seen as one element of the Lucianic model, Bruno

partem piscis esse formationem, quod muricibus, id est maritimis conchyliis hostes sit iaculatus, pro lapidum iactatione. Aegyptij autem sacerdotes, & nonnulli poetae dicant, cum plures dii in Aegyptum convenissent, repente venisse eodem Typhona acerrimum giganta, & maxime deorum inimicum: quo timore permotos, in aliam figuram se convertisse. Mercurium factum esse Ibin: Apollinem auem [sic autem], quae Threicia avis est, & grus dicitur: Dianam cato simulatam.... quibus de causis Aegyptios ea genera violari non sinere demonstrant, quod deorum imagines dicantur.»

49. *Spaccio*, BDI 776.

50. Ivi, pp. 784-786; *Asclepius*, in *Hermetica*, edited and translated by B. P. Copenhaver, Cambridge University Press, Cambridge 1992, §§ 24-26.

51. Lucian, *The Parliament of the Gods*, § 10; N. Franco, *Dialogo*, fol. 34r.

simply treats Egyptian animal-gods with the same respect as other animals known from constellations, as a means to illustrate his animistic ontology and its appropriate rites⁵².

The second example is from the Christian culture. Moses acted in accordance with such an animistic ontology, Bruno claims, by wearing a horn on his head when he descended from the Mount Sinai (Exodus 34: 29), thereby acting in line with the theological doctrine of Capricorn⁵³. Even rulers, including popes and other clerical authorities, did so originally, Bruno explains:

...those who are or consider themselves the greatest rulers, put a crown upon their heads, in order to make their power and divine pre-eminence to the others evident with visible signs; that [crown] is nothing but the figure of many horns, which wreathes them in a circle, *id est*, they «horn» their heads⁵⁴.

In fact, Bruno says, at the dawn of Christianity, representations of animals had been used extensively – as in Egypt⁵⁵. Consequently, those Christians who condemn the cult of the Egyptians are in essence condemning their own original theology and rites and ought therefore to be condemned themselves⁵⁶. Capricorn, by contrast, receives the highest honour from Bruno:

In regard to Capricorn, Isis then concluded that because of his having horns and because of his being a beast and, besides, because of his having caused the gods to become horned and beasts...he is not only a celestial god, but also one worthy of a greater and better place than this⁵⁷

The other prominent beast in Bruno's imagery is Centaur, half man, half horse. It is presented as «...this man inserted into a beast, or this beast imprisoned in a man, in which one person is made of

52. Compare with F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 205-234; and with A. D. Weiner, *Expelling the Beast: Bruno's Adventures in England*, «Modern Philology», 78 (1980), p. 2.

53. *Spaccio*, BDI 791f; see also p. 793.

54. Ivi, p. 791.

55. Ivi, pp. 787f, 793.

56. Ivi, pp. 778, 788, 795.

57. Ivi, p. 794. See also H. Gatti, *L'idea di riforma nei dialoghi italiani di Giordano Bruno*, «Nouvelles de la République des Lettres», II (1996), pp. 61-81, pp. 69-70.

two natures and two substances concur in one hypostatic union...»⁵⁸ The expression 'hypostatic union' normally refers to Christ as a union of human and divine natures; Bruno is thus obviously using the phrase in a blasphemous manner⁵⁹. But, of course, a manner which is consistent with the animistic ontology and theology which he advances in relation to Capricorn.

In relation to Centaur, Momus refers to Isis and Jupiter, who have said that «for a man to be divine it is suitable that he possesses something of the beast, and, that when he desires to show himself deeply divine, he must be aware that he bear in mind to appear as a beast accordingly»⁶⁰. Centaur certainly fulfils this demand, and he is honoured accordingly, with by far the highest number of stars and by being placed next to the Altar, as a priest and holding the Beast in his hand⁶¹. Momus approves of Jupiter's decision:

You have decided worthily and prudently, oh Jupiter, that this one [Centaur] should be the priest of the celestial altar and temple; because when he has well consumed that beast he holds in his hand, it is impossible that he can ever be lacking a beast, since he himself and only he can serve as the sacrifice and the priest, that is, as a priest and as a beast⁶².

Bruno's treatment of the constellations Capricorn and Centaur forms a clear pattern: he accepts that these constellations have received their respective number of stars justly, and he attributes to them corresponding importance in his programme for religious reform. Compared with Lucian, Alberti and Franco, Bruno seems to undertake a complete inversion of the traditional astrological imagery – an inversion which would no doubt have surprised the contemporary reader, and which symbolically expressed Bruno's unorthodox and highly controversial conception of a true religion.

58. Allen, *op. cit.*, p. 148. See also *Spaccio*, BDI 823.

59. Concerning Bruno's heterodox Christology, see Firpo, *Processo*, pp. 143, 169.

60. *Spaccio*, BDI 823f.

61. Ivi, p. 825.

62. Ivi, p. 825.

APPENDIX

Cassiopeia, *Dignità*:

«...l' incatedrata Cassiopea con la Boriosità, Alterezza, Arroganza, Iattanza ed altre compagne che si vedeno nel campo de l'Ambizione e Falsitade...» (Bruno, *Spaccio*, BDI 563). «...Cassiopea pensava essere più bella che le Nereidi.» (Ivi, p. 606).

Perseus, *Sollecitudine*:

«Ove il feroce Perseo mostra il gorgonio trofeo monta la Fatica, Sollecitudine, Studio, Fervore, Vigilanza, Negocio, Essercizio, Occupazione, con gli sproni del zelo e del timore.» (Bruno, *Spaccio*, BDI 564). «Per qual grande e virtuoso fatto Perseo av'ottenute vintesei stelle? Per aver con gli talari e scudo di cristallo, che lo rendeva invisibile, in serviggio de l' infuriata Minerva ammazzate le Gorgoni che dormivano, e presentatogli il capo di Medusa.» (Ivi, p. 605).

Triptolemus, *Umanità*:

«Su, dunque, soggiunse Cerere: dove vogliamo inviar il mio Triptolemo, quel carrettiero che vedete là, quello per cui diedi il pane di frumento a gli uomini ?» (Bruno, *Spaccio*, BDI 748).

«Cassiopeia. De hac Euripides & Sophocles & alij plures dixerunt, ut gloriata sit, se forma Nereidas praestare: pro quo facto inter sidera sedens, in siliquastro constituta est...» (Hyginus, *Poetica astronomica*, fol. 63r, from II.10. Cassiopeia.)

«Perseus. Hic nobilitatis causa, & quod inusitato genere concubitionis esset natus, ad sidera dicitur pervenisse. qui missus a Polydecte Magnetis filio ad Gorgonas, a Mercurio, qui eum dilexisse existimatur, talaria & petasum accepit...Fertur etiam a Vulcano falcem accepisse ex adamante factam, qua Medusam Gorgonam interfecit...» (Hyginus, *op. cit.*, fol. 63v, from II.12. Perseus.)

«Ceres enim cum sua beneficia largiretur hominibus, Triptoleum, cuius ipsa fuerat nutrix, in curru draconum collocatum: qui primus hominum una rota dicitur usus, nec cursu moraretur, iussit omnium nationum agros circumventem semina partiri, quo facilius ipsi posterique eorum a fero victu segregarentur.» (Hyginus, *op. cit.*, fols. 64v-65r, from II.14. Ophiuchus.)

Dolphin, *Dilezione*:

«Che fa il Delfino, gionto al Capricorno da la parte settentrionle, impadronito di quindeci stelle ? vi è, a fine che si possa contemplar la assumptione di colui, che è stato buon sanzale, per non dir ruffiano, tra Nettuno ed Amfitrite.» (Bruno, *Spaccio*, BDI 599).

«Delphin. Hic qua de causa sit inter astra collocatus, Eratosthenes ita cum caeteris dicit. Neptunum quo tempore voluerit Amphitritem ducere uxorem, & illa cupiens servare virginitatem, fugerit ad Atlanta, complures eo quaesitum dimisisse. In his & Delphina quendam nomine, qui pervagatus insulas, aliquando ad virginem pervenit, eique persuasit ut nuberet Neptuno, & ipse nuptias eorum administravit. Pro quo facto inter sidera delphini effigiem collocavit.» (Hyginus, *op. cit.*, fol. 67v, from II.17. Delphinus.)

Andromeda, *Speranza*:

«Tolgasi, disse Nettuno, questa Andromeda, se cossì piace a voi dei; la quale per la mano de l' Ignoranza è stata avinta al scoglio dell' Ostinazione con la catena di perverse ragioni e false opinioni, per farla traghiuttir dal ceto della perdizione e final ruina, che per l' instabile e tempestoso mare va discorrendo; e sia commessa alle provide ed amiche mani del sollecito, laborioso ed accorto Perseo, ch'aven-dola indi disciolta e tolta, dall'indegna cattività la promova al proprio degno acquisto.» (Bruno, *Spaccio*, BDI 754f).

«Andromeda. Haec dicitur Minervae beneficio inter astra collocata propter Persei virtutem, quod eam ceto propositam a periculo liberarat: nec enim ab ea minorem animi benevolentiam pro beneficio accepit. Nam neque pater Cepheus, neque Cassiopeia mater, ab ea potuerunt impetrare quin parentes ac patriam relinquens, Persea sequeretur.» (Hyginus, *op. cit.*, fol. 63v, from II.11. Andromeda.)

Pleiades, *Unione*:

«Perché le sette figlie d'Atlante soprasiedeno appresso il collo del bianco Toro ?» (Bruno, *Spaccio*, BDI 599).

«Alexander autem Hyades ait dictas, quod Hyantis & Boeotiae sunt filiae. Pleiadas autem, quod ex Pleione Oceani & Atlante sint natae. Hae numero septem dicuntur.» (Hyginus, *op. cit.*, fol. 70r, from II.21. Taurus.)

Twins, *Amicitia*:

«Onde parteno li Gemegli, sale il figurato Amore, Amicitia, Pace...» (Bruno, *Spaccio*, BDI 566).

«Gemini. Hos complures astrologi Castorem & Pollucem esse dixerunt, quos demonstrant omnium fratrum inter se amantissimos fuisse: quia neque de principatu contenderunt, neque ullam rem sine communi consilio gesserunt.» (Hyginus, *op. cit.*, fol. 70v, from II.22. Gemini.)

Crab, *Ripressione del male*:

«Perché Giunone ha ornato il Granchio di nove stelle, senza le quattro altre circostanti che non fanno imagine ? solo per un capriccio, perché forficò il tallone ad Alcide a tempo che combatteva con quel gigantone.» (Bruno, *Spaccio*, BDI 599).

«Cancer. Hic dicitur Iunonis beneficio inter astra collocatus, quod cum Hercules contra Hydram lernaean constitisset, ex palude pedem eius mordicus arripuisset...» (Hyginus, *op. cit.*, fol. 70v, from II.23. Cancer.)

Hare, *Timor*:

Fleeing Orion's dog, *Canis maior*: «Dove in atto di correre appresso la lepre, avea il dorso disteso il Can maggiore...» (Bruno, *Spaccio*, BDI 568).

«Lepus. Hic dicitur Orionis canem fugere venantis. Nam cum, ut oportebat, eum venatorem finixissent, voluere etiam hoc significare aliqua de causa. Itaque leporem ad pedes eius fugientem finxerunt.» (Hyginus, *op. cit.*, fol. 73r, from II.33. Lepus.)

Centaur (together with Altar and Beast), *Divina parabola*:

«Dove persevera ed è confermato nella sua sacristia il semideo Centauro, si ordina insieme la divina Parabola, il Misterio sacro, Favola morale, il divino e santo Sacerdocio con gli suoi institutori, conservatori e ministri...» (Bruno, *Spaccio*, BDI 569). «Degna[–] e prudentemente hai deciso, o Giove, che questo sia il sacerdote nel celeste altare e tempio; perché, quando bene arà spesa quella bestia che tiene in mano, è impossibile che li possa mancar mai la bestia: perché lui medesimo, ed uno, può servir per sacrificio e sacrificatore, *idest* per sacerdote e per bestia.» (ivi 825).

«Hunc alij Pholon esse Centaurum dixerunt, eumque aruspicio praeter caeteros plurimum valere. Itaque ad aram cum hostia venire Iovis voluntate figuratur.» (Hyginus, *op. cit.*, fol. 74v, from II.38. Centaurus.)

Scorpion, *Sincerità*:

«Per qual raggione il Scorpione ottiene il premio di venti ed una stelle, senza le otto che son ne le chele, e le nove che sono circa lui, e tre altre informi? Per premio d'un omicidio ordinato dalla leggerezza ed invidia di Diana, che gli [Scorpion] fece uccidere l'emulo cacciatore Orione.» (Bruno, *Spaccio*, BDI 606).

«Sed omnino totum signum hac de causa statutum assignatur, quod Orion cum venaretur, & in eo exercitatissimum se esse confideret, dixisse etiam Dianae & Latonae, se omnia quae ex terra oriuntur, interficere valere: quare terram permotam, scorpionem eduxisse, qui eum interficere demonstratur». (Hyginus, *op. cit.*, fol. 71v, from II.26. Scorpius.)

«PORPHYRIUS, PLOTINUS ET ALII PLATONICI».
ECHI NEOPLATONICI NELLA DEMONOLOGIA BRUNIANA

SUMMARY

By analyzing the central parts of Bruno's *De magia* specifically devoted to the nature of demons, the essay seeks to trace the sources of Bruno's demonology from Pythagoras to Plotinus, Porphyrius, Origen, Basil «et alii Platonici». Although Bruno dwells upon the characteristic topics of this tradition, apart from Michael Psellus' *De daemonibus* and a few texts from Ficino (who towards the end of the fifteenth century translated the main sources of the Neoplatonic demonology), it is not easy to identify his debt to a definite source conclusively.



Le pagine centrali dell'opuscolo anepigrafo, intitolato *De magia* dagli editori degli *Opera latine conscripta* che pubblicarono alla fine del secolo scorso gli scritti inediti di Bruno, sono occupate da due capitoli, ritenuti intercalati da Felice Tocco e intitolati rispettivamente *De vinculis spirituum* e *De analogia spirituum*¹. Bruno vi si diffonde, come mai aveva fatto prima, né tornerà a fare negli scritti pubblicati successivamente alla redazione degli opuscoli magici², sull'argomento 'demoni'. Il termine *spiritus*, che compare già nel titolo di questi capitoli, connota infatti, in questa sezione del trattato, i demoni, ovvero le entità intermedie tra l'umano e il divino che giocano un ruolo centrale in ogni concezione dell'universo inteso come unità dinamica e vitale, in cui le cose cospirano, vincolate da «mutua caritas», e si corrispondono a vicenda. Si tratta di un ruolo consacrato dall'autorità di Platone nelle pagine del *Simposio*³ – il cui influsso sulla cultura rinascimentale aveva conosciuto una rinnovata

1. Cfr. *De magia*, BOL III 426-438; su queste pagine si veda F. Tocco, *Le opere inedite di Giordano Bruno*, Tipografia della Regia Università, Napoli 1891, pp. 122-127.

2. La stesura di questi opuscoli, più o meno contemporanea a quella dei poemi della trilogia francofortese, è fatta risalire dagli editori al soggiorno di Bruno ad Helmstedt sullo scorcio degli anni '80; cfr. F. Tocco-G. Vitelli, *I manoscritti delle opere latine del Bruno, ora per la prima volta pubblicate*, BOL III XVII-LXIV.

3. Cfr. in particolare 202 d-e; derivandolo da *Epinomide*, 984 b, Calcidio sintetiz-

fortuna grazie alla traduzione e al commento ficiniani (1484) – e che si innesta sulla concezione neoplatonica della *schala entium*, riconosciuta da Bruno in apertura del trattato come il presupposto teorico fondamentale che il mago deve tener presente in ogni sua operazione⁴.

Oltre a ricoprire un ruolo fondamentale nella filosofia neoplatonica, la credenza nei demoni è un aspetto centrale del cristianesimo fin dalle origini; tuttavia un elemento sembra distinguere le due tradizioni in maniera piuttosto netta: mentre per i cristiani i demoni sono entità assolutamente malvage e invisibili all'uomo, in quanto angeli caduti, che per loro scelta hanno preferito il male al bene⁵, gli scrittori neoplatonici non cristiani distinguono tra demoni buoni e cattivi, spesso qualificando i primi come angeli. Negli autori rinascimentali che recuperano l'immagine neoplatonica della scala degli

zerà il concetto in questi termini: «Ut enim sunt in ipsis materiis medietates aeris et aquae, quae interpositae totius mundi corpus continuant iugiter, suntque inter ignem et terram duae medietates aeris et aquae, quae mediae tangunt conectuntque extimos limites, sic, cum sit immortale animal et impatibile idemque rationabile, quod caeleste dicitur, existente item alio mortali passionibusque obnoxio, genere nostro, necesse est aliquod genus medium fore, quod tam caelestis quam terrenae naturae sit particeps, idque et immortale esse obnoxium passioni. Talis porro natura daemonum est, opinor, habens cum divinitate consortium propter immortalitatem, habens etiam cum occiduis cognationem, quia est patibile nec immune a passionibus, cuius affectus nobis quoque consulit» (*In Timeum*, § 131, a cura di J. H. Waszink, in *aedibus Instituti Warburgiani* et E. J. Brill, Londini et Leidae 1962, p. 173). Cfr. ancora Ficino *In Apologiam Socratis epitome*, in *Opera*, II, Basileae, ex officina Henricpetrina 1576, p. 1388: «Verum praeter haec necesse est superiorem nobis substantiam daemonis praesidere, propterea quod ut in Symposio Legibusque probatur, humanum genus utpote a divinis maxime distans, media quadam natura indiget, qualis est daemonica, quasi conciliatrice».

4. Cfr. *De magia*, BOL III pp. 401-402: «Ut autem ad particularia modo deveniamus, habent magi pro axiomate, in omni opere ante oculos habendum, influere Deum in Deos, Deos in (corpora caelestia seu) astra, quae sunt corporea numina, astra in daemones, qui sunt cultores et incolae astrorum, quorum unum est tellus, daemones in elementa, elementa in mixta, mixta in sensus, sensus in animun, animun in totum animal, et hic est descensus scalae; mox ascendit animal per animun ad sensus, per sensus in mixta, per mixta in elementa, per haec in daemones, per hos [in elementa, per haec] in astra, per ipsa in Deos incorporeos seu aethereae substantiae seu corporeitatis, per hos in animam mundi seu spiritum universi, per hunc in contemplationem unius simplicissimi optimi maximi incorporei, absoluti, sibi sufficientis».

5. Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, IX, 8; Origene, *De principiis*, I, Praef. 6; I, 5, 5; I, 6, 2; Eusebio, *Praeparatio evangelica*, IV, 5, ma gli esempi potrebbero essere moltiplicati, trattandosi di una dottrina cardine del pensiero cristiano.

esserì, i demoni tornano quasi sempre a distinguersi in due categorie, con l'invito esplicito ad allontanare le influenze malefiche degli uni, cercando di attirarsi gli influssi positivi di quelli che nella filosofia ficiniana saranno identificati con i demoni planetari⁶.

Le pagine bruniane sui demoni sono quelle di un autore perfettamente integrato nella tradizione neoplatonica e assolutamente libero da preoccupazioni di ordine religioso: i suoi demoni possono essere buoni o cattivi, furbi, ingannevoli, ma mai malvagi per natura, come nella tradizione cristiana. Nel *De operatione daemonum* del dotto bizantino Michele Psello (1018-1078 ca), che attraverso la traduzione ficiniana metterà in circolazione, sullo scorcio del Quattrocento, una specie di 'summa' della demonologia neoplatonica, si sostiene più volte che tutti i demoni sono malvagi, odiando per necessità Dio e l'uomo⁷. Felice Tocco riconosceva in questo testo la fonte più importante dei capitoli bruniani; tuttavia non è Psello l'unica autorità richiamata da Bruno in queste pagine, vi incontriamo infatti Plotino, Porfirio, Origene, insieme a Basilio, Pitagora «et alii Platonici», in un insieme piuttosto eterogeneo in cui diventa difficile distinguere la fonte diretta dal richiamo di seconda mano. Come è noto si deve a Ficino la traduzione latina delle principali fonti della demonologia neoplatonica, ovvero il *De abstinencia* di Porfirio⁸, il *De mysteriis* di Giamblico⁹, il *De sacrificio et magia* e gli *excerpta* del *Commentarium in Alcibiadem Primum Platonis*¹⁰ di Proclo, oltre al già richiamato *De daemonibus* di Psello¹¹. Quanto conosceva Bruno di

6. Cfr. D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, The Warburg Institute, London 1958, pp. 45-54.

7. Cfr. M. Psello, *De daemonibus*, in M. Ficino, *Opera*, II, cit., p. 1944: «Disciplina enim nostra omnem daemonem existimat malum, propter superbiae, et vanitatis excessum, ab angelico statu, ordineque delapsam. Opinio vera Graeca parvam daemonum partem indicat mala, et hanc quidem non tanquam electione talem, sed ex prima rerum divisione sic affectam, tortoris vicem gerentem adversus animas delinquentes».

8. In M. Ficino, *Opera*, II, cit., pp. 1932-1939.

9. Ivi, pp. 1873-1908.

10. Ivi, rispettivamente pp. 1918-1919 e 1908-1918.

11. Ivi, pp. 1939-1944. Per le fonti dell'opuscolo e la sua contestualizzazione nell'ambito della demonologia neoplatonica, si rimanda a K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, Vydávà Filosofická fakulta S Podporou Ministerstva Školství a Národní Osvěty, Brno 1927 e P. Gautier, *Le 'De daemonibus' du Pseudo-Psellos*, «Revue des études Byzantines», XXXVIII (1980), pp. 125 e ss., che discute, sulla base di argomentazioni codicologiche, l'attribuzione dell'opuscolo al dotto bizantino.

questi scritti, apparsi a Lione nell'«elegante volumetto»¹² pubblicato nel 1552 per i tipi di Joannes Tornaesius e che comprendeva oltre a questi testi, anche l'*Asclepius* e il *Pimander* ermetici?

In questi capitoli, di fatto, Bruno si diffonde su una serie di temi costantemente dibattuti nella tradizione neoplatonica, appoggiandosi frequentemente all'autorità dei suoi esponenti di spicco, spesso senza che nelle sue pagine compaiano prelievi testuali che permettano di indicare in maniera decisiva il suo debito con una fonte precisa. Tematiche ampiamente discusse all'interno di questa tradizione rifluiscono nelle pagine bruniane, inserite in una cornice che non manca di rilevare la specificità di certe sue posizioni. Vi leggiamo, ad esempio, che i demoni abitano («incolunt») sempre corpi materiali, la loro residenza temporanea può realizzarsi in animali, piante, pietre e in ogni altro aspetto del reale, ma in nessuno di questi corpi specifici lo *spiritus* trova la sua perfetta realizzazione e la sua eterna dimora, «sed fluctuat materia de uno in alium spiritum et naturam seu compositionem, fluctuat spiritus de una in aliam materiam; hoc est alteratio, mutatio, passio et corruptio, nempe partium certarum et a certis partibus segregatio et cum certis dispositio; nam mors aliud non est praeterquam dissolutio»¹³. Le vicende eterne della vita, con il perenne alternarsi di composizione e dissoluzione di parti, non interessano se non la realtà individua che si produce in un determinato momento e in determinate circostanze, mentre eterna e incorruttibile permane la sostanza: «Atqui neque spiritus ullus neque corpus ullum interit, sed complexionum tantum et actuum mutatio est continua»¹⁴. Sapienza e potenza garantiscono infatti il governo sugli spiriti più ignoranti ad alcuni demoni, che si qualificano come «presides et principes, pastores, duces, rectores, gradus»¹⁵; il loro potere non è però eterno, come si potrebbe pensare, ma soggetto alle vicissitudini della vita, ovvero del periodo limitato in cui lo spirito resta vincolato ad una determinata sostanza corporea e che non è eterno, sebbene abbia una durata più lunga della vita umana. È più facile, infatti, che un'anima tenga legato a sé un corpo semplice, che non un corpo composto di contrari, come

12. E. Garin, *Ermetismo nel Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 13.

13. Cfr. *De magia*, BOL III 429.

14. Ivi, pp. 429-430.

15. Ivi, p. 429; che i demoni siano organizzati, come pure gli angeli, in gerarchie precise, è il concetto che sottende al primo trattato del *De magia math.*, BOL III 496-500; vd. ancora *De mon.*, BOL I,II 466.

quello dell'uomo¹⁶. Della mortalità dei demoni aveva parlato anche Agrippa nel *De occulta philosophia*, richiamando l'autorità degli egizi e dei platonici, primo tra tutti Proclo, ma rifacendosi implicitamente ad un passaggio della *Theologia platonica* di Ficino in cui si compendiano opinioni di diversi autori su questo argomento¹⁷.

Il legame temporaneo tra un determinato corpo e un certo spirito è illuminato da Bruno, poco più avanti, attraverso il richiamo alla dottrina – comune alla religiosità orientale e greca – della metempsychosi, che riconduce ad una giustizia superiore l'incarnazione delle anime in corpi differenti, al fine di espiare le colpe commesse in una vita precedente¹⁸. In questo contesto Bruno ricorda le opinioni di Origene, Pitagora e in generale dei «Platonici» per cui alcuni demoni non sarebbero che gli spiriti di uomini malvagi, che temporaneamente si trovano a vivere questa condizione, ma che potrebbero divenire migliori, o anche peggiori, incarnandosi di conseguenza in corpi più o meno degni¹⁹. Già Diogene Laerzio indicava in Pitagora il primo ad aver rivelato che l'anima, secondo un

16. Cfr. BOL III 429: «Facilius est animam conciliare sibi corpus simplex, quam ex contrariis compositum, quale nostrum».

17. Cfr. *De occulta philosophia*, III, XVI, a cura di V. Perrone-Compagni, Brill, Leiden 1992 (1ª ed. completa Colonia 1533) p. 448: «Praeterea ex illis aliquos esse corporeos mortalesque, quorum corpora gignantur et intereant, vita tamen longaevo Aegyptiorum opinio est Platoniorumque, praesertim a Proclo comprobata; Plutarchus quoque et Demetrius philosophus Aemylianusque rhetor idem affirmant: testantur enim ex multis sui temporis prodigiis Pana magnum daemonem pluresque alios eiulasse primum, deinde etiam obiisse»; cfr. M. Ficino, *Theologia platonica*, X, 2, in *Opera*, I, cit., p. 224. Sulla corruttibilità dei corpi dei demoni Ficino si sofferma anche nel commento ad *Enneadi*, III, 5, 5, in *Opera*, II, cit., p. 1715, dove si sostiene che è dato mutare «corpora caduca» solo alle anime degli uomini e dei demoni inferiori «quia composita sunt ex dissonis et ideo solubilia... Coelestes quidem daemones, et aethereos verisimile est, et sempiternos esse, et perturbationes expertes, propter naturae simplicitatem puritatemque loci: aqueos autem terrenosque esse quidem longevos, non autem indissolubiles, habere et perturbationes animi ferme tales, quales et nos habemus». Altri autori neoplatonici che sostengono la corruttibilità del corpo dei demoni sono segnalati in K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, cit., p. 28.

18. Sul tema della 'colpa antecedente', cfr. U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1976.

19. Cfr. *De magia*, BOL III 432: «Sic etiam, ut supra dictum est, alii spiritus aliis corporibus sunt inclusi, certo quodam ordine et iustitia gradus istos distribuite, et Origenes, Pythagoras et Platonici homines inter daemones annumerant, hosque non bonos, sed qui boni fieri possint atque peiores, unde ad meliorem vitam disponantur atque deteriores. Quapropter vitam istam tum theologi christiani tum et

ciclo di necessità, si leghi ora ad uno, ora ad un altro vivente; tuttavia la tradizione pitagorica insisteva piuttosto sul fatto che questi avesse attraversato più vite, di cui la sua anima era eccezionalmente in grado di ricordarsi. La dottrina della metempsicosi occupa un posto centrale nel complesso delle concezioni orfiche e nello stesso Platone²⁰, ma non è generalmente considerata pitagorica, né platonica in senso stretto, la dottrina dei demoni come anime incarnate temporaneamente in corpi 'spirituali'. Agrippa la attribuisce a Plotino²¹ e a Porfirio²² – nei quali la dottrina della metempsicosi ha sfumature sensibilmente diverse, avendo Porfirio negato la possibilità che l'anima umana si incarni in realtà inferiori come gli animali²³ –, ma non ad Origene, come si legge invece in Bruno. Caso esemplare dell'influenza del pensiero platonico al di là dei confini della religione greca, Origene fu sostenitore di almeno due dottrine assolutamente inconciliabili con la tradizione cristiana, quella della preesistenza delle anime e quella dell'apocatastasi finale, condivisa

meliores philosophorum sectae viam quandam atque transitum, peregrinationem atque militiam appellant».

20. Cfr. *Fedone* 70c, in cui la dottrina della metempsicosi è attribuita ad un'antica tradizione, ma anche *Fedro* 248c-d, dove la legge di Adrasteia, il Destino, vincola l'uomo al ciclo delle rinascite in corpi diversi, a seconda del grado di reminiscenza delle cose divine contemplate nel mondo delle idee. Nella *Repubblica* 617b, Platone sostiene la responsabilità dell'anima nella scelta del corpo in cui si incarna.

21. Cfr. *De occulta philosophia*, III, XXXII, cit., pp. 500-501: «Huius generis sunt etiam Lemures et Lares et Larvae et reliquae mortuorum umbrae et terribilissima; hinc Plotinus ait animas hominum nonnunquam daemones esse et ex hominibus fieri Lares, si bene meriti sunt, quos Graeci Eudemonas, hoc est beatos daemones vocant; Lemures autem et Larvae fieri, si male meruerint, illosque esse noxios daemones ex hominibus factos, quos Graeci iccirco Cacodaemones dicunt; Manes autem vocari, quando incertum est bene an male meriti sint»; cfr. Plotino, *Enneadi*, III, 4, 6, ma anche Agostino, *De civitate Dei*, IX, 11 (*De opinione Platoniorum, qua putant animas hominum daemones esse post corpora*) e Calcidio, *In Timeum*, § 136.

22. Cfr. *De occulta philosophia*, III, XXVIII, cit., p. 490: «Est etiam (teste Porphyrio) magorum sententia pravas animas in naturam daemonum converti ac perniciosas, sicut et illi, fieri; cui attestatur etiam illud Christi verbum de Iuda Iscariothe iniquitatis: "Nonne duodecim vos elegi et unus vestrum diabolus est?"; quos ideo daemones sint centuriati. Unde et pessimorum hominum et daemonum eadem nomina sunt, sive per haec eorum animas sive malos genios vocemus, qui malorum hominum nomina quasi personas aliquas induerunt». Cfr. *ivi*, p. 488.

23. La dottrina di Platone (per cui cfr. ad esempio, *Repubblica*, 620d), accettata da Plotino (*Enneadi*, II, 4, 2), viene invece respinta da Porfirio (vd. Agostino, *De civitate Dei*, X, 30) e in generale da gran parte dei tardi Neoplatonici e dall'autore del *Corpus hermeticum*, X, 19.

dallo stesso Bruno²⁴. Nel *De principiis* egli sottolineava la possibilità che il libero arbitrio, proprio di tutte le creature, modifichi in maniera dinamica il loro destino futuro, tanto che gli uomini possono degradarsi nella condizione di demoni o progredire verso la natura angelica²⁵. Egli escludeva la malignità «ex natura» degli esseri diabolici, riconducendo la condizione dei demoni ad un cattivo orientamento del loro arbitrio, secondo la posizione sintetizzata da Girolamo con le parole: «quos [angelum, animam, daemonem] unius asserit esse naturae, sed diversarum voluntatum»²⁶. L'autorità di Origene viene richiamata da Bruno in queste pagine anche a proposito della corporeità degli angeli; nella descrizione delle diverse specie di demoni, gli spiriti ignei, costituiti dell'elemento più puro e sottile, che più propriamente si dovrebbero chiamare «Dii et heroes», vengono fatti coincidere da Bruno con il ministri di Dio, quelli che i cabalisti chiamano «Fissim, Seraphim, Cherubim» e cui si allude nel Salmo 104 con le parole «qui facit angelos eius spiritus, et ministros eius flammam ignis»²⁷. La citazione del passo scritturale si trova anche in Psello, che la rafforza attraverso un richiamo a S. Paolo²⁸, ma mentre il dotto bizantino si limita a citare l'opinione di Basilio²⁹ circa la corporeità degli angeli, Bruno aggiunge a questa l'autorità di Origene e sostiene che per entrambi «angelos non esse omnino incorporeos, sed spiritales substantias, hoc est subtilissimi corporis animalia, quos per ignes et flammam ignis significat divina revela-

24. Cfr. Firpo, *Processo*, doc. 51, pp. 266-267, in cui si leggono le testimonianze dei concarcerati, che sostengono aver udito da Bruno «che tutti sariano salvati, sino ai demonii, allegando: “Nunquid in aeternum Deus irascetur”, e che non saria stata pena eterna per alcuno». Anche per Origene la giustizia divina non può essere eterna vendetta contro il peccato dell'uomo (vd. *De principiis*, II, 10, 6); la pena deve dunque avere una durata temporale limitata e l'inferno si riduce ad una metafora della coscienza, tormentata dal suo stesso peccato (vd. *De principiis*, II, 10, 4-5).

25. Cfr. *De principiis*, I, 6, 3 e IV, 3, 10-11.

26. *Epistula CCXXIV*, in P. L. XXII, 1063. Per questo concetto in Origene cfr. *De principiis*, I, 5, 5; I, 6, 2; I, 8, 3; II, 9, 6.

27. Lo stesso passo è richiamato da Bruno in *De mon.*, BOL I, II 408.

28. Cfr. *Epistula ad Haebra.*, I, 14.

29. Cfr. *Commentarium in Isaiam Prophetam*, P. G. XXX, 532-534 e *Liber de Spiritu Sancto*, P. G. XXXII, 138a. Sul corpo etero degli angeli si sofferma anche Fulgenzio, *De trinitate liber unus*, P. G. LXV, 505a. Cfr. M. Ficino, *In librum Dionigii Areopagatae De divinis nominibus*, in *Opera*, II, p. 1081: «Mitto nunc Christianos Graecos, qui omnes angelos habere corpora quamvis tenuia voluerunt, quod quidem Aurelius Augustinus in libro *De trinitate* commemorat, neque negat».

tio»³⁰. Nel riecheggiamento di questo passaggio di Psello in Agrippa³¹, all'autorità di Basilio – quella più spesso ricordata in questo contesto – si aggiunge quella di Gregorio Nazianzeno³², ma non saprei da chi Bruno derivasse il riferimento ad Origene³³, la cui dottrina sulla sostanza eterea degli angeli non è ricordata in Psello. Tuttavia la tesi che questi espone subito dopo il richiamo a Basilio, per cui il corpo dei demoni è detto impropriamente immateriale, sia dai pagani che dai cristiani, solo perché inavvertibile ai sensi³⁴, non è molto lontana da quella sostenuta da Origene nel *De principiis*, per cui il corpo dei demoni sarebbe «naturaliter subtile et velut aura tenue, et propter hoc vel putatur a multis, vel dicitur incorporeum»³⁵.

Quello sopra ricordato è l'unico riferimento agli angeli presente nel testo bruniano, che peraltro tralascia i particolari, su cui indugia Psello – forse sulla scorta di Giamblico – che distinguerebbero il corpo degli angeli da quello dei demoni: puro e luminoso il primo, caliginoso e fosco («obscurum tenebrosumque») per aver perso la luce che in origine gli era propria, quello dei demoni; quello degli angeli sarebbe inoltre assolutamente privo di materia («materiae penitus expers») e quindi in grado di penetrare senza ostacoli qualsiasi sostanza solida³⁶.

Il problema della corporeità o meno dei demoni è assai presente nella letteratura neoplatonica³⁷; esso fu molto discusso anche tra gli

30. *De magia*, BOL III 428.

31. Cfr. *De occulta philosophia*, III, XXIX, cit., p. 457, per cui vd. Psello, *De daemonibus*, cit., pp. 1939-1940.

32. Cfr. *Oratio XXXVIII*, P. G. XXXVI, 319c.

33. Nel *De principiis* Origene sostiene a più riprese che non si danno sostanze incorporee oltre la Trinità, cfr. I, 6, 4; II, 2, 2; II, 3, 7; IV, 3, 15. Sulla corporeità delle creature angeliche, cfr. Pseudo Agostino, *Liber de spiritu et anima*, P. L. XL, 793 (cap. XVIII): «Omnis vero rationalis creatura corporea est, Angeli et omnes virtutes corporeae sunt, licet non carne subsistant».

34. Cfr. M. Psello, *De daemonibus*, cit., p. 1940: «corpora vero tenuia et quae aspectum tactumque effugiunt, incorporea frequenter cognominare... nostros et alios».

35. Cfr. Origene, *De principiis*, I, *Praef.* 8; cfr. ivi, §§ 9-10 e IV, 3, 15, dove egli osserva che il termine *asômatos* della filosofia greca è del tutto equivalente al termine *aôratos* delle Scritture.

36. Cfr. M. Psello, *De daemonibus*, cit., p. 1940.

37. Cfr. Proclo, *In Rempublicam Platonis*, a cura di W. Kroll, II, G. B. Teubner, Lipsiae 1901, p. 7, in cui si dichiara la loro incorporeità; Plotino, *Ennades*, III, 5, 5, in

scrittori ecclesiastici³⁸, ma Tommaso nelle *Quaestiones disputatae*³⁹ negò che esso avesse una qualche rilevanza per la fede cristiana. Proprio richiamandosi alle Scritture, Psello sostiene invece la necessità che i demoni posseggano un corpo e siano capaci di avvertire il dolore, come si richiede per il compimento della parola di Dio, che assicura che i demoni saranno puniti col fuoco⁴⁰; poiché solo il corporeo può patire dal corporeo, si deduce che i demoni abbiano un corpo e siano soggetti a passioni. È quanto si conferma più avanti con le parole di Marco – il monaco di origine mesopotamica ritiratosi nel Chersoneso dopo un periodo di adesione ad una setta eretica, che è con Timoteo il protagonista del dialogo – il quale conferma che i demoni provano dolore, ad esempio se percossi da un corpo solido, poiché non sono i loro organi o le singole membra (di cui i demoni sono sprovvisti, essendo corpi semplici) ad avvertire le sensazioni, ma lo *spiritus*, che garantisce vita e sensibilità, ma anche la passibilità al dolore⁴¹. La differenza tra il corpo dei demoni e quello delle altre creature risiede nel fatto che quest'ultimo, se lace-

cui si sostiene che i demoni partecipino di una certa materia, anche se diversa da quella corporea, che li renderebbe percepibili, come di fatto non sono; Porfirio, a sua volta, sembra aver sostenuto la natura aerea e ignea dei corpi dei demoni (cfr. Proclo, *In Remp.*, cit., p. 7) di contro all'assoluta incorporeità degli dei; questa distinzione fu fortemente avversata da Giamblico per la sua genericità (vd. *De mysteriis*, I, 8 e 16; trad. ficiniana, pp. 1875-1877). L'aver considerato del tutto incorporei gli dei poneva il problema centrale della divinità degli astri: essendo gli dei sostanze immateriali, diveniva impossibile considerare divinità corpi celesti quali il sole e la luna; il problema viene discusso da Giamblico e ricordato da Agostino nella sua sintesi dell'*Epistola ad Anebo* (*De civitate Dei* X, 11), come uno dei punti deboli della dottrina di Porfirio.

38. Cfr. K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, cit., p. 18. In apertura del cap. III, XIX del *De occulta philosophia*, Agrippa ricorda come: «De corporibus daemonum magna est recentiorum theologorum cum philosophis dissentio».

39. Cfr. II, 16, 1.

40. Cfr. *Matth.* XIII, 36-42; XXV, 41 e *Apocalisse* XX, 9-10; ma insieme alle parole delle Scritture, Psello riporta curiosi aneddoti, come quello attestato nel commento di Porfirio al *Timeo* platonico, secondo il quale sottoposti al fuoco, i corpi dei demoni bruciano, lasciando residui di cenere, come si narra sia accaduto in Tuscia: «Quod quidem apud Tuscos Italiae populos accidisce, historia traditur, neque haec loquor quasi poeticam fabulam, monstraque in medium afferens Cretensium, Phoenicumque more, sed ex ipsis Salvatoris verbis persuasus haec affirmo, quae tradunt daemones igni torqueri, utpote qui, propterea quod corporei sunt, pati possunt. Quo enim modo pati possent, si incorporei foret? Quod enim incorporeum est, pati a corpore ne fingi quidem potest» (trad. ficiniana p. 1940).

41. Cfr. M. Psello, *De daemonibus*, cit., p. 1945: «Sed profecto in iis, quae sentiunt, non nervus ipse est, qui sentit, sed qui eis spiritus inest... Nempe compositum nun-

rato gravemente non riesce a rimarginare, mentre quello dei demoni è capace di ricomporsi immediatamente, come l'aria o l'acqua attraversate da un solido⁴². Eppure nel momento in cui lo *spiritus* subisce la lacerazione, esso sente dolore, per questo i demoni temono gli oggetti acuminati come le spade e per questo coloro che praticano gli scongiuri li tengono lontani collocando aghi o spade nei luoghi da cui vogliono tenerli lontani.

Che i demoni siano soggetti al dolore è un concetto pacifico della tradizione platonica sin dall'*Epinomide* (984e)⁴³ e questo giustifica sul piano teorico la possibilità di evocarli o attirarli con metodi naturali. È quanto Bruno sostiene nel capitolo dedicato all'*analogia spirituum*, in cui la corporeità dei demoni è dedotta dal fatto che nutrano sentimenti del tutto affini a quelli umani e che siano soggetti alle lusinghe di sacrifici di animali, che anzi essi stessi avrebbero inventato in quanto origine per loro di grande soddisfazione e piacere:

quam per se doleret, sed quando participat spiritum, quo quidem privatum privatur et sensu. Daemoniacum itaque corpus per totum se naturaliter sensuale secundum partes singulas absque medio videt, audit, tangit, patiturque tangendo, et divisum dolet, sicut et corpora solida».

42. Questa metafora ricorre anche in Bruno, *De magia*, BOL III 429: «Illorum corpora facillime passibilia esse facile defendunt, quemadmodum passibile est aer, aqua magis quam composita quaedam corpora. Porro eadem facilitate reficiuntur, sicut aer discissus facillime reintegratur et partes aquae coeunt postquam fuerint penetratae».

43. Porfirio, cui possono essere ricondotte queste considerazioni di Psello, sostiene nel trattato *Sull'animazione degli embrioni* che il demone è pneuma, e come tale soggetto alle passioni (cfr. *Ad Gaurum*, VI, 1 e 2); nel *De abstinentia*, si legge ancora che in quanto corporeo il pneuma dei demoni soffre e si distrugge: «*Spiritus autem eorum, qua quidem ratione corporeum quiddam est, passioni obnoxium est, atque dissolubile*» (*De abstinentia*, II, 39; trad. ficiniana, p. 1935). Che sia il pneuma il soggetto di sensazioni e passioni è comunque concetto stoico, cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, a cura di J. von Arnim, G. B. Teubner, Lipsiae et Berolini 1923, 716, 773 e ss. 856, 861, 863, 866 (vd. K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, cit., p. 25). Sul tema della passibilità, cfr. la trad. ficiniana del *De mysteriis* di Giamblico, p. 1876: «*Daemones et heroes sunt impassibili et sempiterni... Porphyrius suspicabatur daemones mundi rectores aliquo modo esse passibiles per ea, quae adhibeantur illis in sacris. Iamblicus negat, quia ubi est ordo perpetuus, non est passio, quam essentia incorporea per sempiterna nequit accipere. Forte vero concederet daemones infimos, malosque, et gubernatione privatos tangi passionibus effectivis, non quidem in anima, sed in corpore tali per animae praesentiam constituto*». In Plotino (IV,4, 43) i demoni, come i saggi, nella loro parte irrazionale non sono immuni dalle passioni e quindi soggetti alle sollecitazioni e alle lusinghe dell'uomo; cfr., ancora, Apuleio, *De deo Socratis*, XIII; Agostino, *De civitate Dei*, VIII, 17 e IX, 3-8.

Daemones proinde esse corporeos et iuxta varia atque diversa corporum genera varios atque diversos, illud argumento est, quod affectus habent, libidines, iras, zelum, similia affectibus humanis et compositorum animalium crassioris sensibilisque materiae; ab his enim inventa sunt sacrificia et caedes animalium, quorum apparatu et fumo summopere delectari protestati sunt; et istos oportet esse complexionis valde affinis nostrae, e quibus [sunt] alii ad alias gentes et nationes sunt affecti, caeteras omnes detestantes et abominantes⁴⁴.

Tra di essi si distinguono quelli più potenti e famosi e quelli che nella tradizione latina, attestata da Plauto (*Cistellaria*, II, 1), venivano definiti «patellares», ovvero ‘leccapiatti’, poiché non gli erano riservate offerte specifiche, per cui erano costretti a nutrirsi degli avanzi dei demoni più venerati. Bruno riconosce che l’apporto di questi sacrifici non è affatto necessario per il demone (che può ben procurarsi ciò di cui ha bisogno), ma è tuttavia gradito come qualcosa di superfluo, quasi lussuoso, che il demone difficilmente potrebbe concedersi a causa della specifica complessione. Certo la condizione degli dei, la natura dei quali «non est indiga nostri, nec bene pro meritis capitur neque tangitur ira»⁴⁵, è sicuramente superiore a quella delle entità demoniache; coloro che vivono natural-

44. *De magia* BOL III 433. Sulla corporeità dei demoni e sulla conseguente sensibilità, Bruno si sofferma anche a p. 450, dove sostiene che nel fenomeno di possessione la causa movente ed efficiente sia lo «spiritus ipse daemoniacus», di cui si nega la natura del tutto incorporea proprio in virtù della sensibilità che contraddistingue il demone «qui cum non sit omnino substantia incorporea, quandoquidem multis affectibus animalibus iisque gravissimis praediti videntur daemones, quamvis substantia spiritualis, cui subtilius et minus sensibus pervium corpus est a natura tributum, in quo genere animalium dictum est non pauciores reperiri species, quam sint viventium, compositorum et sensibilium». Sulla possibilità che i demoni vengano attirati «per sacrificia, holocausta» e che vengano intimoriti «per minas», vd. ivi, p. 437, dove l’efficacia di queste pratiche è fondata su una sorta di analogia tra ciò che deve causare la reazione del demone e la sua sostanza. La sensibilità ai profumi («sunt qui magis fumigiis delectantur, quibus thure, croco, musco, ambra et odoriferis floribus olim adsistere sufficiebant», p. 434) e quindi alle pratiche di fumigazione, è fondata su questo presupposto anche nel *De rerum principiis*, nella lunga pagina (BOL III 526) tratta quasi letteralmente da Agrippa (*De occulta philosophia*, I, XLIII) in cui si sostiene che il potere di attirare i tuoni e fulmini della ricetta a base di fegato di camaleonte bruciato, sia del tutto comprensibile razionalmente «quia animal illud omnino est aereum et spirituale, spiritu et aere vivens, ideoque eius corporis materia aeris impressionibus innovandis commodior apparet, si reliquae aderunt circumstantiae quas practici magi cognoverunt». Sulla necessità di differenziare le pratiche con cui attirare generi diversi di demoni, cfr. *De vinculis*, BOL III 644 e 688.

45. Sono versi citati dal *De rerum natura* lucreziano, II, 650-651.

mente nello stato di massima felicità, non possono infatti in alcun modo essere influenzati da noi; ben consapevole ne era Giamblico, che nel *De mysteriis* sostiene infatti l'impassibilità e l'immutabilità di tutte le potenze superiori, compresi i demoni, riducendo le azioni liturgiche, anche quelle rivolte agli dei, al loro valore simbolico e catartico⁴⁶.

Nonostante la forte presenza dell'opuscolo di Psello sui demoni, sorprende lo scarso rilievo che in queste pagine bruniane ricopre un concetto assai rilevante nel trattato del dotto bizantino, ovvero il ruolo della fantasia nelle manifestazioni multiformi dei demoni. Nel capitolo sull'*analogia spirituum* Bruno sostiene infatti che i demoni siano sostanze invisibili «propter corporis eorum tenuitate», riappropriandosi così di un concetto tradizionale già espresso nell'*Epinomide* e presente ancora nel *De mysteriis* di Giamblico, come nel *De abstinencia* porfiriano. Agrippa lo aveva riproposto nel capitolo XIX del terzo libro del *De occulta philosophia* richiamando la dottrina di Orfeo sul corpo dei demoni⁴⁷ e un passaggio del commento di Calcidio al *Timeo* platonico⁴⁸, in cui si sostiene la maggior visibilità degli spiriti che rivestono una sostanza corporea più densa, ovvero gli acquei e i terrestri. L'invisibilità dei demoni superiori e degli angeli, il cui corpo è costituito di puro etere, era sostenuta da Agrippa attraverso l'immagine suggestiva di un corpo leggerissimo, costituito

46. Cfr. I, 10 e 11, trad. ficiniana, p. 1876: «Daemones, qui sunt nobis praestantiores, nullam naturalem utilitatem a nobis accipiunt, aut enim non indiget, aut ipsimet sibi abunde ubique suppeditant. Nullam vero ex rebus corporalibus mutationem aliquando patiuntur». Un concetto analogo tornerà a p. 1895.

47. Cfr. ed. cit., p. 458: «Genera daemonicorum corporum Orpheus quoque describit: est quidem corpus unum quod igne tantum constat sed visum non patitur, quos igneos et caelestes daemones Orpheus vocat; alterum ignis aerisque mixtione temperatum, unde aetherei et aerei nuncupantur; cui si aqueum quiddam accesserit, tertium genus consurgit, unde dicuntur aquei qui quandoque visu percipiuntur; quibus si aliquid terreum addatur, sed non ita crassum, terreni daemones nuncupantur, eosque iam magis conspicuos nostrisque sensibus occurrentes»; la dottrina qui esposta da Agrippa ha una certa somiglianza con quella attribuita da Bruno a Porfirio, Plotino e altri platonici a proposito del corpo dei demoni costituito di una commistione, secondo proporzioni variabili, di tutti gli elementi, per cui cfr. *De magia*, BOL III 430, che credo risenta a sua volta del commento ficiniano ad *Enneadi*, III, 5, 5, in *Opera*, cit., p. 1715.

48. Cfr. Calcidio, *In Timeum*, §§ 196-197; cfr. § 134, dove si dice che i demoni aerei ed eteri sfuggono ai nostri sensi «quia corpora eorum neque tantum ignis habent, ut sint perspicua, neque tantum terrae, ut soliditas eorum tactui renitatur».

da una trama di fili chiari e sottili, che i raggi visivi attraversano senza esserne impressionati⁴⁹.

Anche in Bruno sono gli spiriti di terra e di acqua a rendersi visibili, talvolta, «ad libitum concreto et inspissato vapore», condensando, quindi, a loro piacimento un corpo che è di consistenza più materiale rispetto a quello degli spiriti di aria e di fuoco. Bruno assicura di aver fatto esperienza diretta della loro esistenza alle pendici dei monti Libero e Lauro, nella località deserta presso il Tempio di Porto, nella natia Nola, e ancora sotto una rupe ai piedi del monte Cicada, dove fu anzi oggetto di una sassaiola violenta da parte di questi spiriti, che – come è noto dal testo di Psello, che Bruno richiama qui esplicitamente – sono del tutto innocui e incapaci di procurare lesioni:

Et mihi contigit eos vidisse ad montes Liberi et Lauri, nec mihi soli... Ad hoc genus referuntur hi, quos circa Nolam ad templum Porti in loco solitario, et etiam sub quadam rupe ad radices montis Cicadam, quod fuit olim coemeterium pestiferorum, et ipse et multi expertus sum et experiuntur nocturnis illac temporibus praetereundo multis lapidibus impetitus, qui minimo intervallo plurimi a capite et aliis corporis partibus magno cum impetu dissilientes importune insectando ad non mediocre intervallum, nunquam tamen laesionem ullam corporis intulerunt tum mihi tum aliis omnibus qui idem testificantur. De his Psellus in libro *De daemonibus* meminit, appellans eoa lucifugos, iactores lapidum, quorum tamen iactus sint inanes⁵⁰.

49. Cfr. *De occulta philosophia*, III, XIX, cit., p. 458: «Corpora autem sublimiorum daemonum angelorum ex purissimo aethereo elemento coalita sunt, nemini hominum temere visibilia nisi divinitus speciem suam offerant: filis adeo texta sunt splendidis et usque adeo tenuibus, ut radios omnes nostri visus raritate transmittant et splendore reverberent et subtilitate frustrentur». Dottrina opposta sembrerebbe aver sostenuto Porfirio, stando a quanto si legge nel *De mysteriis*, cit., pp. 1878-1882 e nel commento di Proclo al *Timeo*, 142c, in cui gli si attribuisce la teoria della visibilità dei soli spiriti puri e luminosi.

50. *De magia*, BOL III 431; nel racconto di Psello (ed. cit., p. 1943) gli spiriti *lucifugi* si scagliano addosso alle loro vittime senza procurare grossi danni, ma l'idea che le loro sassaiole siano così deboli da poter essere schivate senza pericolo non trova conferma nelle frequenti testimonianze delle Vite dei santi, in cui si descrivono violente tempeste di pietre, come quella narrata da Anna Comnena nell' *Alessiade* (P. G. CXXXI, 1174), di cui fu protagonista Basilio, eresiarca della setta dei Bogomili, punito con la lapidazione dai demoni per aver rivelato imprudentemente i loro misteri. Quanto alla possibilità di testimoniare personalmente circa l'esistenza di demoni che si mostrerebbero in alcune regioni e in precise circostanze, vd. Agrippa, *De occulta philosophia*, III, XLI, cit., p. 531: «Sunt in diversis regionibus et provinciis istis similia miracula; sed et ipse ego quae meis oculis vidi et

Nessun accenno, però, al concetto centrale dell'opuscolo di Psello per cui i demoni, nel loro manifestarsi, mutano la forma dei loro corpi alla stregua delle nuvole del cielo, che cambiano figura sotto l'azione esterna del vento e sembrano assomigliare ora agli uomini, ora ai più vari animali. Il corpo dei demoni, per natura semplice, duttile e flessibile, si adatta ad ogni tipo di forma e non assume queste connotazioni dall'esterno, ma piuttosto dall'innata facoltà fantastica, che agisce dall'interno sul suo corpo, che è *spiritus*, e come tale in grado di mutare velocemente, sottoponendosi a tutte le trasformazioni⁵¹. Le forme assunte di volta in volta non possono però mantenersi a lungo proprio perché il corpo dei demoni non è solido e quindi è incapace di trattenere contorni definiti: «non enim solidum corpus daemonum, quo possit acceptas retinere figuras»⁵². Poiché la varietà delle manifestazioni dei demoni dipende dalla loro facoltà immaginativa, i demoni aerei e ignei, quelli di sostanza più pura, sono dotati di una fantasia assai feconda e quindi in grado di trasformarsi in qualsiasi specie desiderino; quelli di classe inferiore, invece, vincolati ad un corpo meno duttile e soprattutto dotati di una facoltà immaginativa meno feconda («eius imaginatio valde angusta est»), possiedono una gamma limitata di possibili figurezioni⁵³.

manibus tetigi, hoc loco referri nolo, ne me ob rerum stupendam admirationem ab incredulis de mendacio argui contingat».

51. Cfr. *De daemonibus*, cit., p. 1942: «Corpora vero daemonum, simplicia sunt ductu, flexuque facilia, ad omnem configurationem naturaliter apta, sicut enim nubes suscipimus nunc hominum, nunc ursorum, nunc draconum aliorum praeferre figuras, sic et corpora daemonum: sed hoc interest, quod nubes externis agitatae ventis figuras varia agunt, daemones autem proprio consilio, prout ipsi volunt corporum formas in se variant».

52. Ivi, p. 1943.

53. I demoni di specie intermedia, cioè gli acquei e i terrestri si attestano generalmente nelle forme in cui si sono trovati una volta a loro agio, per questo gli spiriti d'acqua si stabiliscono nei luoghi umidi e assumono figure di uccelli e donne, cui i greci danno nomi femminili, come Naiadi, Nereidi, Driadi, mentre gli spiriti di terra dimorano in luoghi secchi e aridi, assumendo figure di uomini o di animali dal temperamento maschile, come leoni o cani, che prendono nome di Satiri, Fauni, Silvani e simili (cfr. *De daemonibus*, cit., pp. 1942-1943). Alla base di quest'ultima distinzione sta l'opinione discussa nel trattato pseudoaristotelico *Problemata* (IV, 28, 880a 12), per cui il corpo femminile è più umido di quello dell'uomo, cfr. K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, cit., p. 23. Quanto alla secchezza del corpo dei demoni che dimorano nei recessi della terra, essa serve a Psello per spiegare la loro smania di insediarsi nei corpi umani, umidi e caldi per natura, alla ricerca di quelle qualità che gli sono precluse.

L'idea che i demoni si mostrino sotto apparenze diverse, mutando il loro corpo spirituale sotto l'influsso della facoltà immaginativa, deriva a Psello dalla tradizione neoplatonica e in particolare da Porfirio⁵⁴; anche nella tradizione cristiana l'idea che i demoni mutino continuamente le sembianze con cui si manifestano ricopre un ruolo centrale; in Gregorio Nazianzeno il diavolo è descritto come un Proteo «natus ad effingendas formas»⁵⁵, mentre nelle Scritture, come nelle Vite dei santi, le tentazioni demoniache sono attuate da spiriti malvagi che si mostrano sotto sembianze di animali o uomini, al fine di sedurre l'uomo e conquistarlo al male. Ora, Bruno non indugia sull'invito a peccare (soprattutto di lussuria) che contraddistingue i demoni della tradizione cristiana, né insiste sul ruolo essenziale della fantasia nelle manifestazioni dei demoni, tuttavia accoglie un concetto strettamente correlato a questo e ampiamente attestato nella tradizione neoplatonica, quello per cui l'azione del demone sull'animo passa per il medio della fantasia. Lo troviamo anticipato nelle prime battute del capitolo sui vincoli degli spiriti⁵⁶, con una metafora derivata proprio da Psello, per cui l'informazione tra due persone lontane deve essere veicolata da una voce potente, mentre la comunicazione tra due persone vicine si svolge con toni più bassi, o addirittura sussurri, se si tratta di due persone vicinissime. Il demone, conclude Bruno, non ha bisogno di mezzi come la voce e l'orecchio, ma raggiunge direttamente il senso interno, introducendo impressioni che ci illudiamo derivino da oggetti esterni o

54. Nell'opuscolo *Ad Gaurum* (VI, 1 e 2) Porfirio discute gli influssi della fantasia sul pneuma come sul feto e nel *De abstinencia* (trad. ficiniana p. 1935), partendo dalla considerazione che i demoni «non solido corpore vestiuntur», sostiene che questi non possiedono una forma stabile, ma assumono figurazioni diverse e sono dotati di forte immaginazione; per queste osservazioni vd. K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, cit., pp. 22-23.

55. Cfr. *Carmina historica*, in P. G. XXXVII, 1429a.

56. Cfr. *De magia*, BOL III 426: «Illis autem promptior est penetratio circa corpora et immissio cogitationum, quandoquidem usque adeo sensibus internis impressiones quasdam obtrudunt, ut ea quae ipsi suggerunt, per nosmet ipsos excogitare videamur interdum. Proportionaliter enim videtur se habere eorum informatio, atque analogia quaedam est, ad hoc quod quispiam velit sensum aliquem excitare et loco distantiore, opus est clamore, ut per auditum ad sensum internum conceptiones alicuius perducantur, propinquo ergo clamore non est opus sed submissiore voce, proximo sufficit auribus insussurrare; daemones vero ne auribus ipsis quidem opus est, neque voce neque susurru, sed sensum ipsum internum ita penetrat, ut dictum est». Per un'analogia argomentazione, cfr. M. Psello, *De daemonibus*, cit., p. 1941.

dai nostri pensieri, ma che esso insinua in noi, spesso con la volontà esplicita di ingannarci:

Sic immittunt somnia non solum et faciunt voces exaudiri et quaecunque videri, sed etiam vigilantibus certas cogitationes, quas ab alio vix esse cognoscantur, interdum per aenigmata, interdum expressioribus sensibus veritatem inculcantes, interdum fortasse decipientes; atqui non omnibus omnia licent, quandoquidem certa serie atque ordine peraguntur universa⁵⁷.

Analoghe modalità di azione del demone sull'uomo aveva descritto Psello, per il quale i demoni, che sono spiriti, si insinuano nel nostro spirito immaginativo inducendo fantasie, immagini, ricordi, tutto senza il medio della voce⁵⁸, semplicemente trasferendo nel nostro pneuma psichico le forme che essi derivano dalla loro sostanza immaginativa⁵⁹. Il concetto torna nelle pagine bruniane riguardanti il vincolo dell'animo che si realizza attraverso la fantasia, in cui si sostiene che il turbamento di questa facoltà può avvenire sia per intervento di un uomo – «qui per voces vel per spectra, per visum vel

57. *De magia*, BOL III 426-427.

58. L'ipotesi che i demoni comunichino 'mentalmente' tra loro e con gli uomini senza la mediazione della voce, viene discussa e negata da Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologica*, I, qu. 109, art. 3 e II, II^{ae}, qu. 172, art. 5; per queste osservazioni vd. K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, cit., pp. 22-23. Sul linguaggio di angeli e demoni cfr. Agrippa, *De occulta philosophia*, III, XXIII.

59. Cfr. M. Psello, *De daemonibus*, p. 1941: «... nobis clam commemorant, spiritui namque, qui nobis inest, phantastico propinquant, utpote, qui et ipsi spiritus sint, verba perturbationum, et voluptatum nobis insonant, non emittentes quidem voce pulsatione quadam, ac sonitu immittentes... Daemonica corpora suscipientia ab ea, quae intus est, essentia phantastica figuras, atque colores, et quascunque ipsi voluerunt formas in ipsum animale, nostrumque spiritum transmittunt, multa nobis negotia praebent, voluntates, et consilia suggerentes, formas subindicantes, suscitantes memorias voluptatum, simulacra passionum frequenter cogitantes vigilantibus atque dormientibus semota nobis, ac inguina titillantibus, incitantes insanos, et iniquos amores subiiciunt, et subacuunt». La fonte di Psello per questa dottrina è ancora una volta Porfirio, ma l'opinione che i demoni non abbiano bisogno di voci per comunicare è attestata già in Plutarco e tornerà in Proclo, mentre Plotino (IV, 3, 18) concederà la possibilità che talvolta i demoni si servano di parole; per questi rilievi vd. K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, cit., pp. 32-33. Che l'azione del demone si attui «in phantastico hominis» è sostenuto anche dallo Pseudo Agostino, *Liber de spiritu et anima*, cit., 798 (cap. XXVI); il concetto torna ripetutamente in Ficino, cfr. *In Timeum*, in *Opera*, II, cit., p. 1471 e *In Enneades*, III, 2, 3, ivi, p. 1688: «Daemones imaginationibus suis absque alio instrumento vel actu passim mirabilia faciunt».

per auditum perturbationem inducit» – che agisca sui sensi esterni, vincolando come conseguenza la potenza immaginativa, sia in seguito all'azione di un demone, che agisce direttamente sulla fantasia, nel sonno come nella veglia, proponendo immagini fantastiche, che sembrano a che subisce l'azione, originate da oggetti reali. È ciò che accade ai posseduti da qualche spirito esterno, i quali credono fermamente che le *imagines* proposte loro dal senso interno abbiano un'esistenza oggettiva al di là delle *species* plasmate dalla fantasia e finiscono col confondere realtà esterna e *imagines phantasiabiles*⁶⁰. Il tutto è comunque reso possibile dalla speciale prerogativa del demone, che si intrude nel senso interno lasciando credere che le immagini così indotte all'attenzione del posseduto siano invece mediate dalla sensibilità esterna, eccitata da oggetti reali.

Ora, come si è visto in Psello, i demoni agiscono sul nostro spirito immaginativo in quanto sono essi stessi spiriti, quindi per una sorta di omologia strutturale che cade invece in Bruno, per il quale questo presupposto resta semmai implicito e non si apre sulle prospettive di comunicazione tra umano e demonico espresse da Psello e rifluite in Agrippa. Si legge nel *De occulta philosophia* che il corpo dei demoni è di natura spirituale («spiritalis corpus») ed è quindi sensibile ovunque, tanto da non aver bisogno della mediazione dei sensi per avere percezioni; la sensibilità non è infatti mediata da organi distinti e i demoni «veluti spongiae aquam, sic toto corpore suo sensibilia quaeque hauriunt, aut alio modo nobis ignoto; neque cuncta quae videmus animantia sensoriis eisdem sunt communia: nam et multa auribus carere novimus, tamen sonum ab his concipi scimus, sed qua ratione ignoramus»⁶¹.

L'immagine dipende da Psello⁶² ed è funzionale in Agrippa alla

60. Cfr. *De magia*, BOL III 449: «Unde energumeni quidam videre sibi videntur quaedam spectacula et audire quasdam voces et sententias, quas putant vere ab externis subiectis insinuari, unde importunissime et constantissime asseverant se vera vidisse et vera audisse, ubi nimirum non sensus eorum decipitur, sed ratio; quae enim audiunt, audiunt, quae vident, vident, tamen quod interno sensu per speciem phantasiabilem illis obiiicitur, idem per sonum externum, per aures et formam externam per visum ingestam se videre arbitrantur, et intentiones sensuum interiorum res ipsas esse autumant. Ita accidit ut ne quidem a circumstantibus nolint ad saniores sensum revocari, quos potius ad propriam imaginationem malint promovere, quos vere existiment surdos et mutos; et medici haec ipsa referunt ad maniam et melancholiam, quae ab iisdem somnia vigilantum appellantur».

61. Cfr. III, XXIII, p. 468.

62. Cfr. *De daemonibus*, cit., p. 1940; la dipendenza da Psello di questo passaggio di

comprensione, pur avvertita come insufficiente, delle modalità con cui le invocazioni e le cerimonie rivolte dagli uomini alle potenze superiori, possano essere recepite da questi. In Bruno l'azione del demone sul senso interno serve piuttosto ad illuminare il ruolo centrale della fantasia nel vincolo dell'animo e a chiarire come questa sia l'accesso («porta et praecipuus aditus») privilegiato «ad actiones et passiones affectusque universos, qui sunt in animali»⁶³; il vincolo della fantasia, infatti, consente di dominare anche le facoltà conoscitive più alte, fatte salve, naturalmente, quelle che pertengono alla sfera della razionalità («ad magis spirituales potentias animae»⁶⁴) che, richiamandosi a Plotino, Bruno dichiara immuni alle lusinghe dell'operare magico.

Nella classificazione delle sei specie di demoni con cui si apre il capitolo sui *vincula spirituum* e che è scandita in base all'elemento costitutivo della *substantia simplex* di cui i demoni si compongono – Bruno riconosce nella prima classe di spiriti creature assolutamente prive di capacità razionale, ma che alla stregua di bestie pericolose e veleni – certo non dotati di intelligenza paragonabile a quella umana – possono arrecare danni gravissimi all'uomo; si tratta – dice Bruno – del genere definito da Marco «sordo e muto»⁶⁵ – «hoc est sine ratione» – che non riconosce l'*imperium* di nessuno, né ascolta minacce o preghiere che gli vengano rivolte. Di essi parlano appunto le Scritture⁶⁶, ricordando come i discepoli di Gesù si dichiarassero impotenti a scacciarli, mentre Cristo stesso sembrava suggerire in questo caso un rimedio naturale («physicum»), ovvero il digiuno e la preghiera, che assicurano la purificazione del corpo e l'elevazione della mente. Bruno consiglia di affidare i posseduti da questo tipo di demoni ai medici, che con rimedi naturali recuperino al corpo dell'energumeno l'equilibrio della complessione organica il cui scompaginamento costituisce il nutrimento, e l'esca quasi, di questo genere di demoni, che si insedia naturalmente negli organismi dominati dall'umore melanconico. La riduzione attraverso il di-

Agrippa è singolarmente sfuggita allo spoglio attentissimo delle fonti che accompagna l'edizione critica di V. Perrone-Compagni.

63. *De magia*, BOL III 452.

64. Ivi, p. 454.

65. Il riferimento è più verosimilmente a Marco l'evangelista (per cui cfr. *Marc.* 9, 25), che a Marco protagonista del dialogo di Psello, che cita lo stesso episodio del Vangelo e questa stessa definizione di questa classe di demoni.

66. Cfr. *Marc.* 9, 14-29 e *Matth.* 17, 14-21.

giuno o l'espulsione attraverso farmaci dell'eccesso di umore che favorisce l'intrusione del demone, annullando le condizioni organiche che ne consentono l'insediamento, permette di allontanarlo con sicurezza dall'individuo. In questo passaggio Bruno non accenna, come avverrà nelle pagine successive, ai toni polemici contro quei medici che, forti dell'efficacia di questo rimedio, riconducono all'azione del solo umore melancolico i fenomeni che si producono nel corpo di un posseduto e si limita a richiamare l'efficacia del *remedium naturale*. Il fatto che alla cura della fantasia turbata e del senso interno «hoc pacto devincti» siano sufficienti i metodi naturali, ovvero una dieta equilibrata e una purificazione degli umori, non spinge infatti Bruno a concludere che gli spiriti espulsi dal corpo «per secessum et humorum vacuationem» siano per questo semplici *humores*; egli indica come esponente 'simbolo' della tradizione medica razionalista – che riduce gli eventi ricordati a ragioni fisiche e naturali, escludendo l'intervento dei demoni – Levino Lemnio, autore di un trattato dal titolo *De occultis naturae miraculis*, pubblicato ad Anversa nel 1559 e tradotto in volgare da Ludovico Avanzi solo un anno più tardi, che nei capitoli 1 e 2 del libro secondo sosteneva l'origine organica di melancolia, mania, frenesia, escludendo decisamente il coinvolgimento demoniaco⁶⁷. Senza citare esplicitamente Lemnio, Bruno polemizza con questa tradizione medica anche nel *De monade*⁶⁸, ma l'interpretazione naturalistica dei fenomeni di possessione sostenuta dai medici è attestata già dai Padri della

67. Cfr. *De magia*, BOL III 450-452: «Interim satis rationabile est, ut ad curationem perturbatae phantasiae et ad solutionem interni sensus hoc pacto devincti simplex humorum purgatio simplexque victus ratio sufficiat; non propterea tamen concluditur, ut concludit quidam pinguissimae Minervae medicus, qui sub titulo De occultis naturae miraculis plures protulit ineptias quam potuit litteras et syllabas exarare, qui ex eo quod per secessum et humorum vacuationem tales spiritus cum eiusmodi miris intentionibus liberis et ordinatis expelluntur et extruduntur, concludit eos nihil aliud esse quam humores»; vd. L. Lemnio, *Occulta naturae miracula*, Antverpiae, apud G. Simonem 1561, II, 1: *Humores, non malos Genios morbos inducere* (ff. 83r-87v); II, 2: *Melancholicos, Maniacos, Phreneticos, quique; ex alia causa furore perciti sunt, nonnumquam linguam alienam personare, quam non didicerint, nec tamen esse Daemoniacos* (87v-89r), p. 88r: «Sunt autem humores tam violenti, atque atroces, ubi vel inflammati sint vel corrupti, ut eorum fuligo in cerebrum delata, quod in meracissimo vino affluenter hausto observamus, peregrinam lingua extorqueat. Quod si a malis Geniis perficeretur, non consilescerent morbi purgantibus medicamentis, nec iis quae somnum conciliant, discuterentur. His enim et plerisque aliis, quibus abunde instructa est res medica, rite adhibitis, restitui illos videmus, atque ad consuetum loquendi usum, mentemque saniozem reduci».

68. Cfr. BOL I,II 413-414: «Medicorum quibusdam, ignorantiae doctoribus, om-

Chiesa, che la richiamano frequentemente nel commentare il Vangelo di Matteo⁶⁹.

Bruno non esclude, comunque, l'intervento diretto dei demoni nei fenomeni di possessione e di invasamento⁷⁰, ma insistendo sul fatto che il demone si insedi spontaneamente in una complessione organica turbata e favorevole al suo operare, riaccende i toni polemici verso quelle forme deteriori di religiosità che proprio intervenendo sul sostrato materiale, sulla «naturalis complexio», preparano e quasi 'offrono' l'individuo al dominio di uno spirito esterno, abbandonandolo al suo potere, fino ad acquistare una sapienza insperata e a credersi in contatto diretto con 'tragiche divinità'⁷¹. È il caso in cui il soggetto si rende completamente passivo di fronte all'azione degli agenti esterni, accogliendo acriticamente tutte le immagini prodotte dalla fantasia, riconoscendo ad esse una rispon-

nia formaliter ad turbati sensus interioris species, materialiterque ad humore illos quatuor, qualitatesque totidem elementares referentibus satis superque sibi pro dignitate propria atque officio factum esse volunt, si quam docte faciant, miserandum aegrotum, ingenti cum cruciatus, suos obire dies: cui, leviter extra aristotelicam methodum aliquantillum versus naturae lucem contemplando, discendo, et divertendo, vitam et incolumitatem servare potuissent»; per un attacco analogo, vd. *Theses de magia*, p. 484: «Iuxta hoc genus vinculorum, quod videlicet est ex parte spirituum inhaerentium et inexistentium, sequitur mania, stultitia et alii affectus, quos temere omnes ad atram bilem referunt plurimi loquentes plus quam ratiocinantes medici. Omnes huiusmodi infra vulgi opinionem sapiunt et vere sunt stulti».

69. Cfr. Origene, *Commentarium in Mattheum*, P. G. XIII, 1099-1110; Crisostomo, *Commentarium in Mattheum*, 9, 32; Girolamo, *Commentarium ad cap. 17 Matthei*, 3, 18; Crisologo, *sermo LII*, ma gli esempi potrebbero essere moltiplicati.

70. Cfr. *De magia*, BOL III 450: «Porro in hoc vinculo <phantasiae> neque purum est materiale illud principium, quod crassissima et importunissima pertinacia quorundam vulgarium medicorum opinatur, neque purum illud efficiens daemoniaci seu diabolici generis, quod pro sua parte tuentur quidam Theologi; sed utrumque concurrat, materialiter quidem humor melancholicus, quem saturnalium daemoniorum popinam seu balneum appellamus, sed etiam pro causa movente et efficiente spiritus ipse daemoniacus»; cfr. *Thes. de magia*, BOL III 486: «Quod attinet ad energumenos seu daemoniacos, qui supra proprium ingenium variis loquuntur linguis et habitum variarum scientiarum demonstrant, errant medici crassa quadam pertinacia negantes esse daemones et peregrinos intellectus; errant etiam sacristae quidam negantes ex humorum qualitatibus hoc provenire, totum vero ad daemonis opus referentes. Ratio vero omnis undique comprobatur hunc effectum ex novo quodam animali ingenito et concepto proveniri, cuius quidem corpus sit ex materia medicorum et anima ex spiritu sacristarum, quamvis alia conditio sit illius animalis et istius, cuius proprium sit corpus».

71. Cfr. *Thes. de magia*, BOL III 489.

denza con la realtà esterna che è invece assolutamente arbitraria, alimentandosi, quasi, dei propri fantasmi. È quanto Bruno descrive nelle *Theses* XLVII e LII, riprendendo le fila di un discorso già anticipato nel *Sigillus*, ricordando come la complessione 'saturnina', alcune forme di meditazione ed un'alimentazione contraria a quella richiesta dalla «*naturalis complexio*» del soggetto, favoriscano il congiungimento con taluni spiriti immondi, grazie ai quali individui notoriamente stolti e creduloni sembrano divenire improvvisamente sapienti o esperti conoscitori di lingue mai udite.

Di questo tipo di demoni e delle opinioni dei medici sulla possibilità che i disordini fisici sperimentati in alcuni malati possano essere ricondotti a cause esclusivamente naturali, aveva già parlato Psello, sostenendo che la possessione da parte della più bassa delle specie demoniache, quella dei *lucifugi* – ovvero gli spiriti che odiano la luce – che è la più stupida e priva di capacità riflessive («*ductum irrationali quadam phantasia*», traduceva Ficino⁷²), provoca paralisi, blocca la voce e rende simile ad un cadavere l'indemoniato. Sono di fatto le manifestazioni esterne delle turbe psichiche note sin dall'antichità come malattie 'sacre': mania, demenza, convulsioni, forme di epilessia, ricondotte frequentemente all'azione di un demone. Poiché la specie di spiriti responsabile di queste manifestazioni non è disposta ad accogliere minacce né rimproveri, è per questo definita «sorda e muta» e chi ne è posseduto può liberarsene solo attraverso i rimedi suggeriti dal Vangelo. Esorcismi e purificazioni sembrano a Psello assai più efficaci di farmaci e diete suggeriti dai medici, che nella loro analisi non vanno oltre il senso («*nihil noverint praeter sensum*»), dimenticando che il soggetto della possessione non è più in grado di servirsi della propria intelligenza, della parola, delle facoltà conoscitive più elementari, perché è come se qualcuno si sostituisse alla sua anima, «*Inspirationem autem, occupationesque, quibus qui obsessum est, agere nihil potest, non intellectu, non ratione, non phantasia, non sensu: aliud vero est, quod movet, atque ducit, ducitque insuper, quae non noverit occupatus, et futura nonnunquam praedicat*»⁷³.

La spiegazione razionalistica delle malattie 'sacre' ha, come è noto, una lunga storia⁷⁴; in queste pagine anche Bruno accenna alla possibilità che tutte le malattie siano in realtà causate dall'inter-

72. Cfr. ed. cit., p. 1941.

73. Cfr. *ivi*, pp. 1941-1942.

74. Tra i sostenitori di questa spiegazione, oltre naturalmente ad Ippocrate (*De*

vento di demoni, che possano essere espulsi con il canto e la preghiera, con l'attività contemplativa e il distacco dal corpo («extasi animae»), mentre vengono attirati dal contrario. Ricorda quindi il potere di alcuni, legato alla presenza di particolari «spiritus dominatores», grazie al potere dei quali riescono a guarire particolari malattie, come si narra di Ciro e di altri re persiani, nonché dei sovrani di Francia, che curano le scrofole al solo tatto del pollice; Bruno ricorda quindi il potere analogo della saliva del settimo figlio maschio nato senza l'interposizione di una femmina⁷⁵.

Le tematiche affrontate da Bruno in questi capitoli, essendo particolarmente dibattute all'interno della tradizione neoplatonica, lasciano supporre che Bruno avesse con essa una certa familiarità, ma

morbo sacro, I, 587), era stato Plotino, che si sofferma ampiamente su questo tema in *Enneadi*, II, 9, 14, negando che le malattie sacre siano causate da demoni; un accenno in senso opposto si trova invece in Giamblico, che in *De mysteriis*, II, 4 ricorda come i demoni «presentia sua corpus gravant, morbis affligunt, aliter puniunt» mentre le apparizioni degli dei donano salute al corpo, virtù all'anima e purezza all'intelligenza. Negli *Scripta minora* Psello testimonia l'impiego da parte dei Caldei, di statuette apotropaiche, che fungevano da talismani contro le malattie causate dai demoni. Si tratta infatti di una credenza quasi popolare, attestata ancora in Plutarco (*De defectu oraculorum*, 14, 417d) in Porfirio (*De abstinencia*, II, 40, trad. ficiniana p. 1935), nei Vangeli e nella letteratura cristiana dei primi secoli.

75. Cfr. *De magia*, BOL III 432-433: «Ad haec valde verisimile est morbos omnes malos daemones, unde et cantu et prece et contemplatione et animae extasi depelluntur, et contrariis provocantur. Neque est negandum hominibus certis esse quosdam spiritus dominatores, quorum virtute certae morborum species dissipentur, ut aiunt de Cyro et aliis Persarum regibus, qui tactu pollicis lienosos curabant. Vulgatum atque satis compertum est idem in Galliarum regibus, qui pollicis tactu scrophulas curant; idem saliva dicitur efficere posse septimus ex eodem parente natus absque femina mediante». In *De occulta philosophia*, III, XXXV, Agrippa attribuisce il potere di sanare «solo tactu aut verbo» proprio di alcuni re e pontefici (a patto che siano giusti) alla loro «complicitas» con Dio, che li insignisce di un potere analogo al suo. Sul potere soprannaturale attribuito ai re di Francia (ma anche d'Inghilterra) nella cura di certe malattie, resta fondamentale il volume di M. Bloch, *I re taumaturghi*, Einaudi, Torino 1973 (ed. or. 1924), in cui queste tematiche sono trattate con rigore scientifico ed acume straordinario. Nel capitolo dedicato ai *Settimi figli, re di Francia e san Marco* (pp. 227-239), Bloch ricostruisce la fortuna della credenza nel potere taumaturgico dei settimi figli, indicando in Agrippa, *De occulta philosophia*, II, III, cit., p. 254, la prima testimonianza in una superstizione che sembra nascere in età moderna, e che deve la sua popolarità «in buona parte, a quei volumetti a stampa, che, trasportati sulle bancarelle dei mercanti ambulanti, misero alla portata dei semplici, all'incirca nel secolo XVI, le vecchie scienze ermetiche e in particolare le speculazioni sui numeri, per l'addietto ben poco familiari all'anima popolare» (p. 229).

non permettono di rilevare, se non nel caso di Psello e Ficino, un'influenza diretta di questi autori sulle pagine bruniane. Le opinioni dei neoplatonici sui demoni erano divenute parte integrante della letteratura sull'argomento, forse anche prima della traduzione ficiniana delle loro opere; autori come Agostino ed Eusebio, mediavano ad esempio la diffusione di alcune dottrine attribuite a Porfirio e soprattutto veicolavano l'immagine di questi come «amico e messaggero» di demoni⁷⁶; molte delle dottrine cardine della tradizione neoplatonica erano del resto già note nel Medioevo, attraverso il commento di Calcidio al *Timeo* platonico – che rendeva disponibili passaggi fondamentali dell'*Epinomide* – e Macrobio. L'infaticabile opera di traduzione di Ficino dei testi di Porfirio, Giamblico, Psello ebbe un impatto notevole sulla cultura rinascimentale; ma nel richiamare l'autorità di questi autori credo che Bruno non si riferisca a passaggi o dottrine specifiche di ciascuno, quanto piuttosto ad una serie di concetti 'topici', che venivano abitualmente riferiti a queste *auctoritates*. L'opera di Ficino, che tanto spesso ne richiama le dottrine – non solo nelle traduzioni e nei commenti ad essi relativi – è certo l'elemento di mediazione più importante tra Bruno e questa tradizione; inoltre, le dottrine ficiniane rifluirono abbondantemente nei testi con cui Bruno aveva frequentazione assidua, quali ad esempio, il *De occulta philosophia* di Agrippa. In un'opera come il *De magia mathematica* le opinioni degli scrittori neoplatonici *de daemonibus* sono quasi sempre mediate dalla lettura di Agrippa, cui si aggiungono le autorità di Tritemio – cui l'autore del *De occulta philosophia* aveva dedicato la prima stesura del suo giovanile «compendium de magia» nel 1510 e la cui autorità Bruno accetta non senza riserve⁷⁷ – e di Pietro d'Abano, i cui *Elementa magica* furono pubblicati insieme al volume di Agrippa nell'edizione di Parigi del 1567 e da cui Bruno deriva i nomi degli angeli⁷⁸. Nel *De monade*, oltre alle fonti già segnalate, gli accenni ai demoni si arricchiscono dei riferimenti al commento necromantico di Cecco d'Ascoli alla *Sfera* di Sacrobosco⁷⁹. Né questo interesse per le potenze demoniche deve sorprendere. Negli anni in cui Bruno scrive la distinzione tra magia

76. Cfr. Eusebio, *Praeparatio evangelica*, III, 6 (dove si dice di Porfirio «Ex omnibus Graeci... unum daemon amicus fuit... et maximam consuetudinem cum daemonibus iniisset») e Agostino, *De civitate dei*, X, 27.

77. Cfr. *De magia math.*, BOL III 496.

78. Cfr. *ivi*, p. 498.

79. Cfr. BOL I,II 400, 466-467.

spirituale e demonica è molto meno marcata di quanto le categorie moderne possono lasciar pensare; nella *schala entium* i demoni trovano una loro posizione essenziale ed essendo essi *spiriti*, è ben difficile escluderli dal contesto della 'magia spirituale'. Centrale, in questo contesto, il concetto 'platonico' di intermediario (μεταξύ): lo *spiritus* è, nell'uomo come nel cosmo, *medium* tra corpo e anima, gli *spiritus* sono, allo stesso modo, intermediari tra l'umano e il divino; li lega un'omologia strutturale: né corporei, né del tutto immateriali, costituiscono l'anello di congiunzione di due livelli di una natura che non 'conosce salti', ma procede per gradi, mantenendo una comunione perpetua tra gli aspetti infimi e le sue sfere supreme. I demoni, dunque, sono il ponte tra questa e le realtà sublunari; nella tradizione 'platonica' essi si identificano con i corpi celesti, divenuti ormai divinità antropomorfe, suscettibili di sentimenti e di passioni, che si sostituiscono alla causalità degli astri intesi come corpi celesti perfetti e immutabili, all'origine del rigido determinismo di certa tradizione magico-astrologica.

Rifiutare la magia che si serve dei demoni malvagi qualificandola come empia, non significa quindi rifiutarne la possibilità, i presupposti teorici su cui si fonda⁸⁰; nel *Sigillus* Bruno dichiara esplicitamente che le due specie di magia condividono gli stessi principi teorici, anche se se ne servono con intenti opposti⁸¹. Tuttavia il tentativo di distinguere una magia naturale lecita, da una magia superstiziosa e deplorabile, risponde ad esigenze cautelative nei confronti dell'azione repressiva dell'autorità ecclesiastica che, in entrambe le sue correnti, cattolica e protestante, andava facendosi sempre meno tollerante; da quando nel 1468 la stregoneria era divenuta *crimen exceptum* e alle streghe si attribuivano connivenze di vario genere con demoni, ogni forma di magia che prevedesse l'impiego delle potenze demoniche era vista con sospetto e perseguitata con zelo⁸².

80. Cfr. *De mon.*, BOL II,ⁱ 409: «Istum philosophandi modum licet non persequamur, multum sane abest ut contemnamus, vel ut unquam sapienti contemptibilem existimaverimus».

81. Cfr. *Sigillus sigillorum*, BOL II,ⁱⁱ p. 199: «Hoc habet naturalis magia cum supersticiosa atque divina comune principium, quod omnia intimo quodam incitamento malum pro viribus fugiunt et bonum persequuntur, et alia moventur a se, alia ab alio, et alia moventur ab intrinseco principio, quod semper est indigum vel indigentis, alia vero ab extrinseco, quae quandoque sunt quibus aliud indiget; alia quoque moventur naturaliter, alia violenter, alia non repugnanter».

82. Cfr. I. P. Coulianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano 1987 (ed. or. Paris 1984), pp. 231-238.

Bruno sembra tenerne conto nella distinzione delle dieci specie di magia con cui si apre il trattato *De magia*, la cui classificazione sembra determinata in base ai 'mezzi' usati dal mago nelle sue operazioni, che possono essere semplicemente naturali, come nei primi quattro casi⁸³, intermedi, come nel caso della magia *mathematica*⁸⁴ e extra-naturali come nelle ultime specie richiamate⁸⁵, in cui si registra un crescendo di connotazioni negative, fino a giungere alla definizione più 'indegna' del mago «maleficus utcunque stultus, qui ex commercio cum cacodaemone et pacto quodam pro facultate ad laedendum vel iuvandum est informatus»⁸⁶. Mago, ricordava Bruno poco sopra, riecheggiando un topos della tradizione magica, da Apuleio ad Agrippa, è semmai l'equivalente del sapiente dell'antichità, insieme sacerdote e filosofo, conoscitore profondo dei misteri della natura e capace di intervenire attivamente su di essa, «homo sapiens – dunque – cum virtute agendi»⁸⁷.

83. Cfr. *De magia*, BOL III 397-398: «Primo magus sumitur pro sapiente... Secundo sumitur magus pro faciente mirabilia sola applicatione activorum et passivorum, ut est medicina et chymia secundum genus; et haec est naturalis magia communiter dicta. Tertio magia est cum huiusmodi adduntur circumstantiae, quibus apparent opera naturae vel intelligentiae superioris ad concitandam admirationem per apparentia; et est ea species quae praestigiatoria appellatur. Quarto cum ex antipathiae et sympathiae rerum virtute, ut per ea quae pellunt, transmutant et attrahunt, ut sunt species magnetis et similium, quorum opera non ad qualitates activas et passivas reducuntur, sed omnia ad spiritum seu animam in rebus existentem referuntur; et haec proprie vocatur magia naturalis».

84. Ivi, p. 398: «Quinto cum his adduntur verba, cantus, rationes numerorum et temporum, imagines, figurae, sigilla, characteres seu litterae; et haec etiam est magia media inter naturalem et extranaturalem vel supra, quae proprie magia mathematica inscriberetur, et nomine occultae philosophiae magis congrue inscriberetur».

85. Tra queste ultime specie sono ricordate l'arte notoria e la teurgia, la necromanzia, l'arte dei malefici e dei venefici, e i diversi tipi di divinazione.

86. *De magia*, BOL III 398: «Et iuxta hanc rationem sonat non apud sapientes vel ipsos quidem grammaticos, sed a quibusdam usurpatur nomen magi bardocucullis, qualis fuit ille qui fecit librum *De malleo maleficarum*, et ita hodie usurpatur ab omnibus huius generis scriptoribus, ut legere licet apud postillas, catechismos ignorantum et somniantium presbyterorum»; poco più avanti alla definizione del mago come sapiente si oppone quella in uso «apud unum et aliud presbyterorum genus, qui multum philosophantur de quodam cacodaemone qui appellatur Diabolus, aliter iuxta communes mores diversarum gentium et credulitatis».

87. Ivi, p. 400.

MICHEL-PIERRE LERNER

SUR LA PAGE DE TITRE DU
DE SENSU RERUM ET MAGIA
(FRANCFORT 1620)

SUMMARY

On the title-page of the Frankfurt edition of Campanella's *De sensu rerum et magia* there is a picture of two palm trees with their branches intertwined and surrounded by vine-leaves. After discarding two unsatisfactory interpretations of this motif, the author shows that its source is an ancient literary and pictorial tradition, which remained alive in the sixteenth century and which was appropriated by Tobia Adami in order to illustrate the theme of pansensism in the work of Campanella.



De chaque côté et au-dessus du cartouche contenant le titre du *De sensu rerum et magia libri quatuor* de Tommaso Campanella publié à Francfort en 1620 par les soins de Tobias Adami (voir fig. 1)¹, deux palmiers stylisés – on peut supposer, bien que leurs fruits ne soient pas visibles, qu'il s'agit de palmiers-dattiers (*Phoenix dactylifera* L) – prenant racine dans un sol rocailleux et dont les troncs sont enlacés de pampres de vigne, mêlent leurs branches sous un soleil qui darde ses rayons dans toutes les directions. Sous le cartouche du titre figure une cloche surmontée d'une étoile à sept branches, signature même de Campanella. Le nom du dessinateur et / ou du graveur n'est pas indiqué.

Tout laisse à penser que ce 'programme iconographique' a été conçu par Tobias Adami en personne, le fidèle ami et éditeur du dominicain qui avait quitté Naples en 1613 avec plusieurs manuscrits de l'auteur, dont celui du *De sensu rerum*. Mais quelle est la signification de ce motif repris par Godefried Tampach en 1622 pour l'*Apologia pro Galileo*, puis en 1623 pour la *Realis philosophia epilogis-*

1. Nous connaissons un exemplaire de cette édition du *De sensu rerum* dont la page de titre, dépourvue de décor végétal, ne porte que le titre de l'œuvre (fig. 2: Paris, Bibliothèque Mazarine, cote 14658).

*tica*², et que Campanella fera redessiner pour l'édition de ses *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor* publiée à Paris en 1637?

À notre connaissance, deux interprétations de la gravure ornant la page de titre du *De sensu rerum et magia* ont été proposées à ce jour. L'une en 1925 par Antonio Bruers, l'autre dans les années 1960 par Anthony Blunt, spécialiste bien connu du peintre français Nicolas Poussin.

Dans l'introduction à son édition du *Del senso delle cose e della magia*, – première version du *De sensu rerum* composée initialement en italien par Campanella vers 1604 – A. Bruers voit dans les pampres de vigne et les grappes de raisin qui entourent les troncs des palmiers «le symbole probable des deux éléments eucharistiques, le pain et le vin». Le soleil serait un symbole évident rappelant que Campanella est l'auteur de la *Città del Sole*. Enfin, l'étoile à sept branches au dessus de la cloche serait une allusion aux sept protubérances ou «monts» de son crâne, en rapport avec lesquelles il avait forgé son pseudonyme de Settimontano Squilla³, le deuxième terme, synonyme de «campana», d'où «campanella», désignant la cloche dont l'auteur avait fait pour ainsi dire son pictogramme. La cloche lui tient en effet lieu de signature (ou la redouble) au bas de certaines de ses lettres⁴, elle figure sur le sceau de sa correspondance⁵, et on la retrouve, dessinée de la main même de Campanella, sur la page de titre du *De sensu rerum* dont une version manus-

2. En revanche, pour les *Astrologicorum libri VII* publiés en 1630, Tampach réutilisera la figure classique de la Renommée qui lui avait servi treize ans plus tôt pour la page de titre du *Prodromus philosophiae instaurandae*.

3. Éd. cit., G. Laterza, Bari 1925, p. XIX. Dans une de ses poésies, C. fait allusion à cette particularité anatomique qu'il interprétait comme un signe de son destin exceptionnel: «Dieu, lui ayant fait telles faveurs en lui donnant de nouvelles sciences, sept montagnes prodigieuses sur la tête et le désir de fonder l'école de la Première Sagesse par instinct divin [...]» (voir la Canzone terza, madrigale 8, v. 1-4 et 9, v. 2-3 de la *Salmodia metafisicale*, dans *Le poesie*, éd. F. Giancotti, Einaudi, Torino 1998, n° 75, pp. 329-30).

4. Voir *Lettere*, a cura di V. Spampanato, G. Laterza, Bari 1927, pp. 225, 248 et 298.

5. On trouvera une reproduction photographique du sceau de notre auteur dans M.-P. Lerner, *Tommaso Campanella en France au XVIIe siècle*, Bibliopolis, Napoli 1995, Doc. n° 14.

crite partiellement autographe est conservée aujourd'hui au Couvent dominicain de Sainte Sabine à Rome (voir fig. 3)⁶.

L'interprétation d'A. Blunt (qui ignore les suggestions d'A. Bruers) repose sur l'hypothèse d'un rapport entre Campanella et le peintre français Nicolas Poussin. Ce dernier aurait adhéré à une vision de la nature stoïcienne d'esprit, mais influencée par la philosophie campanellienne qui accorde une place prépondérante au soleil, source du *spiritus* et de la chaleur à l'origine de la vie, et qui dévalorise la terre, principe du froid et de la stérilité. On retrouverait cette thématique dans certaines peintures de Poussin comme *La Naissance de Bacchus* et *Apollon et Daphné*. Le premier de ces tableaux, et son dessin préparatoire (fig. 4)⁷ avec le soleil levant au dessus de la grotte (ou Apollon sur son char) symbolisant l'âme du monde, Jupiter sur son nuage représentant le ciel ou *spiritus* et les naiades la terre, pourraient être considérés, selon A. Blunt, comme «une sorte d'exposé programmatique de la variante campanellienne de la cosmologie des Stoïciens»⁸. Et l'historien anglais n'hésite pas à franchir un pas de plus en prétendant trouver un parallèle visuel entre le tableau de Poussin qu'il vient de décrire et la gravure qui orne la page de titre du *De sensu rerum*, laquelle serait presque équivalente en symbolisme à la *Naissance de Bacchus*, bien que non comparable au tableau de Poussin du point de vue esthétique! Voici en quels termes A. Blunt décrit cette gravure: «Au sommet se trouve le soleil, source de toute vie; ses rayons se répandent sur la terre, d'où surgissent deux palmiers, autour desquels sont enroulés les grappes de vigne qui, dans la peinture de Poussin, s'élèvent autour de la grotte des naiades»⁹.

On remarquera seulement ici que l'on ne voit pas dans quel sens et jusqu'à quel degré fonctionne le rapprochement hautement spé-

6. Cf. Ms XIV, 285 d, f. 1. Sur les différentes rédactions du *De sensu rerum*, voir L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Tipografia V. Bona, Torino 1940, pp. 67 ss.

7. Plume, encre brune, lavis brun, H. 230; L. 375 (Cambridge, Fogg Art Museum, Harvard University Art Museums): voir aussi sur ce dessin le commentaire de L. A. Prat et P. Rosenberg dans *Nicolas Poussin 1594-1665* (Catalogue de l'exposition des Galeries nationales du Grand Palais 27 septembre 1994-2 janvier 1995), Réunion des Musées nationaux, Paris 1994, p. 500.

8. Cf. *Nicolas Poussin*, 2 vol., Phaidon, London-New York 1967, vol. 1, p. 328. Nous n'avons pas pu avoir accès à l'ouvrage de F. Grillo, *Tommaso Campanella nell'arte di Andrea Sacchi e Nicola Poussin*, Cosenza 1979.

9. *Op. cit.*, p. 329.

culatif, pour ne pas dire plus, opéré par l'historien anglais puisqu'il ne suggère même pas que Poussin a vu la page de titre du *De sensu rerum*, et *a fortiori* qu'il ait pu s'inspirer d'une gravure aussi grossière («crude engraving») ¹⁰. Cela dit, il est pour le moins curieux que ni Anthony Blunt, ni Antonio Bruers (qui pourtant édite cette œuvre de Campanella) n'aient songé, pour analyser la gravure de la page de titre du *De sensu rerum*, à chercher dans le texte lui-même des éléments d'interprétation.

Rappelons pour commencer le long sous-titre de l'ouvrage de Campanella: *Pars mirabilis occultæ philosophiæ, Vbi demonstratur, Mundum esse DEI vivam statuam, beneque cognoscentem; Omnesque illius partes, partiumque particulas sensu donatas esse, alias clariori, alias obscuriori, quantus sufficit ipsarum conseruationi ac totius, in quo consentiunt; & fere omnium Naturæ arcanorum rationes aperiuntur*. Cela étant posé, il est clair que le monde végétal ne pouvait pas échapper à la règle commune. On en a la confirmation au livre III du *De sensu rerum*, chap. 14: «De plantarum sensu, sympathia & antipathia mutua, & alias ad res», éd. cit., pp. 251-7) où Campanella évoque la doctrine traditionnelle de la sexualité des plantes, qu'il interprète dans son système comme une manifestation obvie de leur *sensus*. Il y écrit en particulier au sujet des palmiers:

[...] nous trouvons que les plantes ont un sexe masculin et un sexe féminin comme les animaux, et que la femelle ne fructifie pas sans s'accoupler avec un mâle. Cela est clair dans le cas des siliques et des palmiers chez lesquels le mâle et la femelle s'inclinent l'un vers l'autre; ils s'embrassent, et la femelle se trouve fécondée. Privée du mâle, elle ne fructifie pas, et on la voit même souffrante, abattue et comme morte, tandis la poussière et l'odeur de ce dernier lui rendent vie ¹¹.

Le 'mariage' entre les palmiers mâles et femelles était devenu un *topos* littéraire depuis que Théophraste (*Historia plantarum*, II 6-7) et Pline l'Ancien (*Naturalis historia*, XIII 31 et 34-35) s'étaient fait l'écho de leur union féconde. Voici ce que ce dernier écrivait:

10. Sur l'influence non établie des œuvres de Campanella sur la peinture de Poussin, voir l'ouvrage cité note 5, pp. 147-8.

11. *Op. cit.*, p. 254. Dans son *Physiologiae compendium* [1620], Campanella écrit encore à propos des plantes: «Praeterea sexum habent et amorem. Palma enim femina submittit comas palmae masculo et sine illo non fructificat; similiter siliquae et aliae multae» (cf. *Compendio di filosofia della natura*, a cura di G. Ernst e P. Ponzio, Rusconi, Milano 1999, p. 106).

On affirme que dans une forêt naturelle, les palmiers femelles privés de mâles n'engendrent pas spontanément, que les dattiers femelles entourant à plusieurs un arbre mâle, elles s'inclinent vers lui pour le caresser de leur couronne de feuillage, tandis que lui dresse et hérissé ses feuilles, et de son souffle, de sa seule vue et aussi de sa poussière il les féconde toutes. Si on le coupe, les dattiers femelles, réduits au veuvage, redeviennent stériles. Ils possèdent à un tel degré la sexualité que l'homme a inventé le moyen de les féconder en saupoudrant les pieds femelles avec les fleurs, le duvet et parfois la simple poussière des pieds mâles¹².

La légende des palmiers amoureux, déjà mise en scène par Achille Tatius dans son roman *Leucippé et Clitophon* (I, 17) composé vers 150 de notre ère¹³, avait été reprise et amplifiée par Philostrate l'Ancien (II-IIIe s.) dans ses *Icones*, ou *Imagines*¹⁴. Le polygraphe byzantin Théophylacte Simocata avait lui aussi évoqué l'affection que se portent les palmiers de sexe opposé dans une de ses lettres amoureuses que Copernic choisira de traduire du grec en latin pour son premier livre imprimé paru à Cracovie en 1509¹⁵. À la fin du XVe siècle, Giovanni Pontano évoquera dans son *Eridanus* deux palmiers, l'un planté à Brindisi, l'autre à Otrante, se languissant d'amour et se fécondant à distance¹⁶, récit fantastique largement diffusé au siècle suivant par Giovanni Pierio Valeriano dans ses *Hiero-*

12. *Op. cit.*, XIII, 34-35, trad. A. Ernout, CUF, Paris 1956, p. 29.

13. Trad. fr. par P. Grimal dans *Romans grecs et latins*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1958, p. 891.

14. Voir I 9, «Paludes» dans *Les images ou tableaux de platte-peinture, traduction et commentaire de Blaise de Vigenère (1578)*, 2 tomes, éd. F. Graziani, Honoré Champion, Paris 1995: voir t. 1, pp. 147-59, en particulier pp. 158-9. Blaise de Vigenère écrit notamment: «Les Palmiers doncques pour plusieurs convenances qu'ils ont avec la Nature humaine, sont pris mystiquement pour le simulachre de l'homme [...]». — Sur les deux palmiers du tableau décrit par Philostrate qui «représentent symboliquement l'amour», voir la préface de P. Hadot à la récente édition (partielle) de Philostrate, *La galerie de tableaux*, trad. par A. Bougot, texte révisé et annoté par F. Lissarrague, Les Belles Lettres, Paris 1991, p. XVI; voir aussi, du même auteur, *L'amour magicien. Aux origines de la notion de magia naturalis: Platon, Plotin, Marsile Ficin*, «Revue philosophique», t. 107, 1982, pp. 283-92.

15. Cf. *Theophylacti scolastici Simocati epistole morales: rurales et amatorie interpretatione Latina*, Cracovie 1509: cf. «Herocillus Ipsipyle» (lettre n° 18), reproduit dans Nicolas Copernic, *Œuvres complètes* II (version française), Fac-similés des manuscrits des écrits mineurs, CNRS, Paris-Varsovie-Cracovie 1992, Doc. LXVII, pl. 336; voir aussi la trad. angl. et les notes d'E. Rosen dans *Copernicus' Complete Works*, vol. 3, Polish Academy of Science, Warsaw-Cracow 1985, pp. 34-5 et 56-7.

16. *Eridanus*, I, 34: «De palma Brundusina et Hydruntina», dans *I. I. Pontani Carmina (Ecloghe-Elegie-Liriche)*, a cura di J. Oeschger, G. Laterza, Bari 1948, p. 408.

*glyphica sive de sacris Ægyptiorum aliarumque gentium litteris commentarii*¹⁷. Plus près de Campanella, Giambattista Della Porta, un auteur qui lui était familier, ne manquera pas non plus de faire un sort à la passion que les palmiers des deux sexes éprouvent l'un pour l'autre¹⁸.

Les palmiers se chérissent d'un amour véhément; ils languissent l'un pour l'autre, et sont tellement chatouillés du désir amoureux, que s'abaissant, ils inclinent leurs perruques ensemble et s'entr'entortillent par un aimable et doux attachement¹⁹.

Il semble que les éléments évoqués ci-dessus permettent de comprendre (au moins en partie) le propos de Tobias Adami, l'éditeur de Campanella. En faisant graver deux palmiers qui mêlent leurs branches sous un soleil rayonnant, source universelle de chaleur et de vie, il renvoyait à un symbole traditionnel d'amour et de fécondité parfaitement consonant avec la philosophie pansensiste développée dans le *De sensu rerum*. On retrouvera quelques années plus tard deux palmiers inclinés l'un vers l'autre au-dessus d'une rivière (et même mêlant leurs branches, comme le dit le texte d'accompagnement) pour illustrer un emblème publié par Jacob Cats dans ses *Emblemata moralia et oeconomica* (Rotterdam 1627) sous le *motto* «Vivite concordés» (fig. 5)²⁰.

Il reste toutefois à élucider un élément important non encore pris en compte: que signifient les pampres de vigne qui enlacent jusqu'à leur sommet les troncs des deux palmiers? D'après A. Bruers, comme on l'a vu, il y aurait peut-être là «un symbole des deux éléments eucharistiques». Il n'est pas douteux que la vigne peut sym-

17. Éd. Bâle 1567: voir lib. L, 'Nuptiae', f. 370r-v. Valeriano rappelle aussi que, pour les Égyptiens, le palmier était le hiéroglyphe du soleil, *ibid.*, f. 369, un caractère solaire sur lequel le Proclus du *De sacrificio et magia* traduit par Marsile Ficin avait insisté en décrivant chacune de ses feuilles comme ayant la forme d'un rayon solaire: cf. *Opera omnia*, 2 vol., Basilae 1576, vol. 2, p. 1929.

18. Voir *De i miracoli et maravigliosi effetti della natura prodotti libri IIII*, Venise 1560, I 9, f. 17 r-v, et *Phytognomonica* [...] *octo libri contenta*, Naples 1588, I 2, p. 12.

19. Nous citons la traduction de la *Magie naturelle* en quatre livres parue à Rouen en 1631: cf. p. 32.

20. Mais voir aussi la gravure dessinée en 1614 pour la version française du Philostrate citée *supra* note 14 illustrant le passage où il est dit que l'artiste a jeté sur le fleuve, pour servir de pont, un palmier mâle tentant de rejoindre l'arbre femelle qui se trouve sur l'autre rive (cf. éd. cit., t. 2, p. 997).

boliser le sang du Christ – et même le Christ en personne, lui qui s'est comparé à la vraie vigne dont Dieu le Père est le vigneron (Jean, 15, 1). Tout comme le palmier (dont le nom grec *phoenix* est identique à celui de l'oiseau mythique renaissant de ses cendres), qui a pu lui aussi être choisi comme symbole du Christ triomphant de la mort²¹. Mais je n'ai pas trouvé d'association spécifique entre le palmier et le pain de la cène²². La nouvelle mouture de la gravure des éditions francfortoises que Campanella a fait redessiner (malheureusement par un graveur peu doué) pour illustrer la page de titre des *Disputationes* (Paris 1637, fig. 6), peut-elle nous apporter une aide? Elle comporte en effet une variante notable: les pampres de vigne sont remplacés par des bandeaux enroulés autour des troncs des palmiers, sur lesquels sont inscrits de courts passages scripturaires. Malheureusement ces textes substitutifs – tirés (en remontant et de gauche à droite) d'Ecclésiaste, 3, 1: «Mundum tradidit disputationi eorum», Matthieu 23, 8: «Unum est enim magister vester», Romains 3, 4: «Omnis homo mendax, est autem Deus verax», et enfin Ecclésiastique 1, 5: «Fons sapientiae verbum Dei» – n'ont pas de rapport évident avec l'élément iconographique auxquels ils se substituent, et ne sont pas de nature à nous éclairer.

Pour tenter de comprendre la portée symbolique de l'association palmier-vigne qui semble en fait avoir investi plus le domaine profane que la sphère du sacré, il faut ici partir de données concrètes, en l'occurrence une pratique agricole remontant à l'antiquité. Dans le monde étrusque, on avait coutume de cultiver les vignes en utilisant comme support les feuillages de certains arbres comme les ormes, ou encore le tronc des érables, mais aussi des figuiers et des palmiers (une mosaïque du VII^e siècle provenant de l'église de Deir el-Adas en Syrie, et une fresque du XIII^e siècle dans la cathé-

21. Sur ce thème, voir le célèbre poème *De ave Phoenix* attribué à Lactance (c. 250- c. 325), texte et trad. fr. par H. Spitzmuller dans *Poésie latine chrétienne du Moyen Âge III^e-XV^e siècle*, Desclée de Brouwer, Paris 1971, n° 1, pp. 4-13. Il n'y a pas de certitude quant à l'auteur de ce poème, et les spécialistes discutent sur ses significations possibles: voir l'ouvrage collectif publié sous le titre *Incerti auctoris De ave phoenix*, *Fonti antiche*, pagine di documentazione critica, testo e traduzione a cura di A. Ajello, P. Gatti e A. Portolano, Casa Editrice Federico & Ardia, Napoli 1974.

22. Voir par exemple M. Levi D'Ancona, *The Garden of the Renaissance, Botanical Symbolism in Italian Painting*, Olschki, Firenze 1977, s. v. 'Grape', pp. 159-66, et 'Palm', pp. 279-89.

drale d'Agnani, illustrent cette pratique)²³. La technique de viticulture associant notamment l'orme à la vigne a donné lieu très tôt à une transposition en terme de «mariage» des deux plantes chez les poètes latins: Peter Demetz en a relevé des exemples chez Catulle, Virgile, Horace, chez Pline aussi et d'autres encore dans une étude fondamentale²⁴. On a donc bien comme support ou référent à notre illustration une pratique agricole – on en trouverait encore aujourd'hui des vestiges dans certaines régions de l'Italie du Sud²⁵ – que Della Porta évoquait en des termes parfaitement consonants avec la thématique du *De sensu rerum*:

parmi les plantes, les vignes aiment les ormeaux et les peupliers, tant et si bien qu'elles croissent magnifiquement auprès d'eux, car mariées ensemble, elles épandent leurs tendrons, montent mignonement et embrassent de leurs liens les rameaux de ces arbres, de sorte qu'ils ne peuvent plus s'en détacher, ce qui n'est pas le cas pour d'autres arbres²⁶.

Mais on ne peut évidemment pas s'en tenir à cet aspect des choses. L'association vigne-arbre se prêtait à toutes sortes d'interprétations morales. Par exemple, Érasme avait vu dans la vigne qui embrasse l'orme une illustration de l'amitié dont on observerait des manifestations partout dans l'univers (des sphères célestes jusqu'aux pierres qui passent pourtant pour insensibles), sauf précisément entre les hommes qui n'ont de cesse de se faire la guerre, comme on peut le lire dans sa *Querela pacis*. Tandis que dans ses *Parabolae sive similia*, le besoin qu'a la vigne du support de certains arbres qui ne donnent pas de fruits lui avait paru pouvoir signifier la dépendance des puissants et des savants vis-à-vis d'hommes de condition plus modeste²⁷. Cette association va se retrouver sous une forme figurée dans certains livres d'emblèmes. On citera en particulier l'*Emblematum libellus* d'Al-

23. Voir respectivement les figures 14 et 16, pp. 17 et 19, reproduites dans l'opuscule de L. Schlüter et P. Vinken, *The Elsevier «Non Solus» imprint*, Amsterdam 1997.

24. *The Elm and the Vine: Notes toward the History of a Marriage Topos*, «Publications of the Modern Language Association of America», 73 (1958), pp. 521-32. Pour des références à ce thème chez Jean Pic de la Mirandole et Politien, voir E. Wind, *Mystères païens de la Renaissance* [2e éd. angl. 1968], trad. fr., Gallimard, Paris 1992, p. 125.

25. Voir F. Benzi et L. Berliocchi, *L'histoire des plantes en Méditerranée. Art et botanique*, trad. fr., Actes Sud/Motta, Arles 1999, pp. 66 et 83.

26. Trad. cit., p. 32. L'image se retrouve aussi chez nombre de poètes de la Renaissance en Europe: voir P. Demetz, art. cit.

27. Pour le premier texte cité, voir *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, 10 tomes, Lugduni Batavorum 1703-1706, t. 4, col. 626C-627A (= *La complainte de la paix*, dans Érasme, Coll. Bouquins, Robert Laffont, Paris 1992, pp. 913-5). Pour les *Paraboles*, voir *Opera omnia*, éd. cit., t. 1, col. 617 D.



Fig. 1

M^o. 14658

F. THOMÆ CAMPANELLE
DE SENSU R E-
RVM ET MAGIA,

Libri Quatuor,

PARS MIRABILIS OCCVLTÆ PHI-
losophiæ, Vbi demonstratur, Mundum esse DEI vi-
vam statuam, beneque cognoscentem; Omnesque
illius partes, partiumque particulas sensu donatas esse,
alias clariori, alias obscuriori, quantus sufficit ipsarum
conseruationi ac totius, in quo consentiunt; & fere o-
mnium Naturæ arcanorum rationes aperiantur.

TOBIAS ADAMI RECENSUIT, ET
notis primis euulgauit.

FRANCOFVRTI,

Apud EDMONDVM HEMELIVM, Impensis
Godefridi Tampachij.

ANNO M. DC. XX.



Fig. 2

Cam Jone Langan alle mris
 Ordinis p. Predicaty

De sensu veg.
 ch. A. S. R. G.

Pars mirabilis occulte philosophię.

Vbi demonstratur mundus esse Dei vi-
 ram. statum bene cognoscere.
 Omnesq. illius partes, partiumq. pa-
 ticulas sensu donatas esse. Alias clarior
 alias obscurior, quatenus suffiunt ipsar. Cos. nati-
 ri ac Totius: in quo consistunt: et omniu
 Naturę arcanor. rationes aperiuntur.
 cum Tabula



Bonapolis Anno Tm 1627. mase Mais.
 Dic 29.

Fig. 3

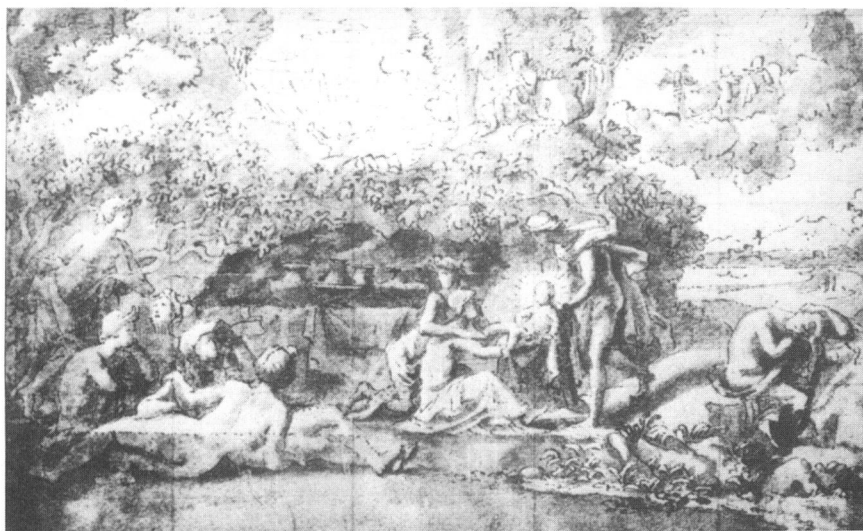
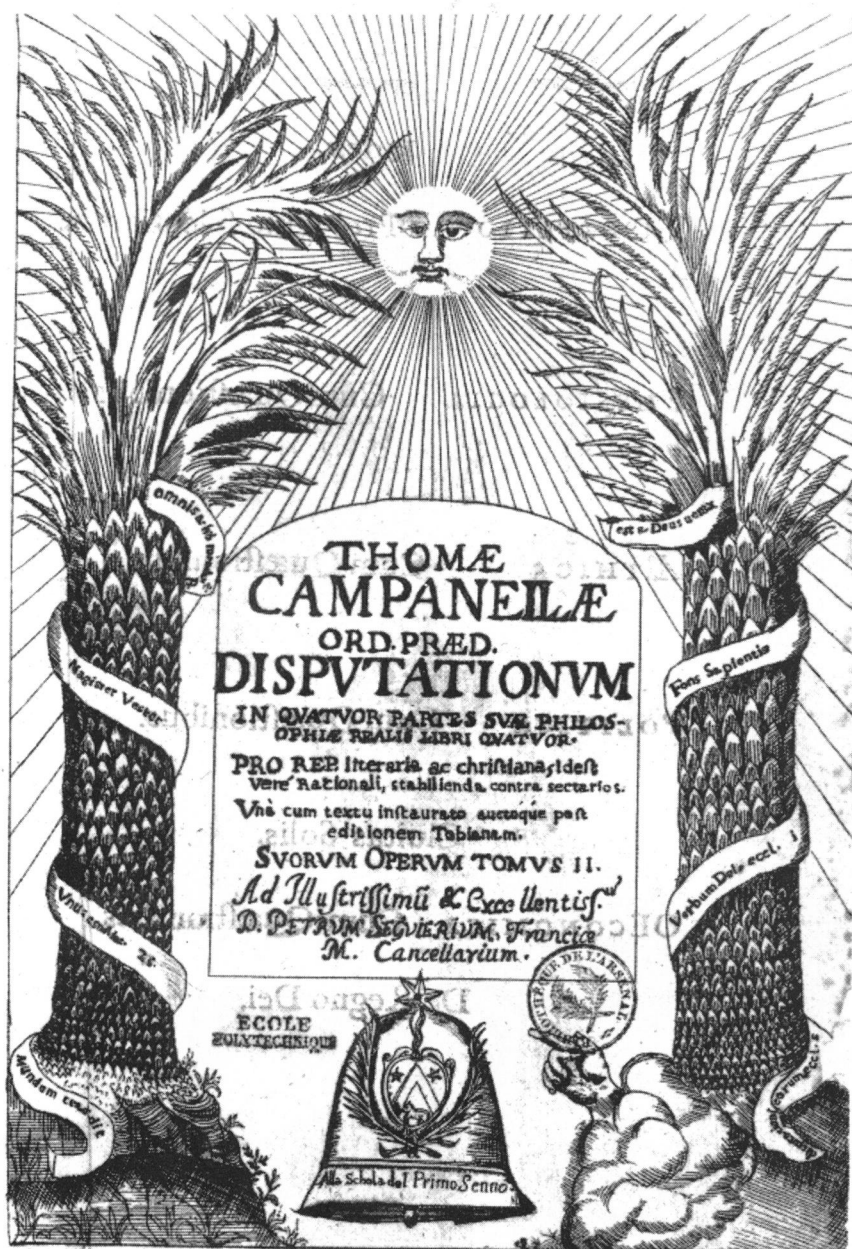


Fig. 4



Fig. 5



PHYSIOL. ETHICA, POLITICA, OECONOMICA, cum quest.
PARISIIS, Ex Typographiâ DIONYS. HOYSSAYE. An. Dom. 1637. Cum Privilegio Regis.
Doctores et M. de la Sorbonne Collegii S. Iuliani Paris. Auctor.

Fig. 6

AMICITIA ETIAM POST MOR-
TEM DVTRANS.



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9

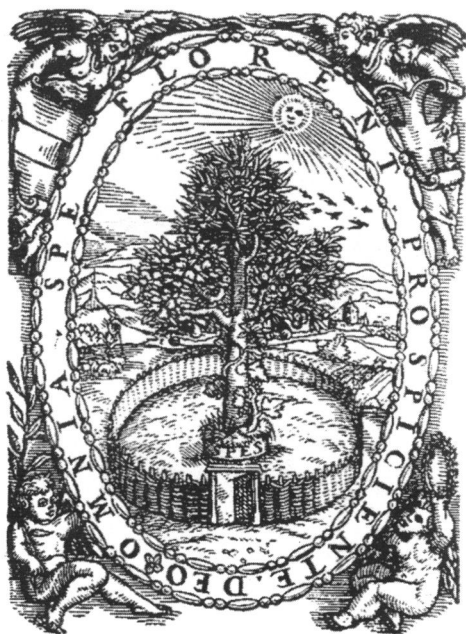


Fig. 10

ciat, un auteur à qui Érasme était familier (1^{ère} éd. Augsbourg 1531, et nombreuses autres éditions: voir fig. 7 «Amicitia etiam post mortem durans», qui montre une vigne vigoureuse enlaçant l'orme mort qui lui sert de support)²⁸, l'ouvrage de Joachim Camerarius consacré aux symboles et aux emblèmes tirés des plantes publié en 1590 (voir par exemple fig. 8 «Opis indiga»²⁹) et enfin l'*Iconologia* (Rome 1593) de Cesare Ripa³⁰.

On a là un ensemble de textes et d'images qui ont pu fournir des suggestions pour leur marque typographique à certains libraires-imprimeurs au début du XVII^e siècle. Dans leur récente étude *The Elsevier «Non solus» imprint* qui m'a été d'un grand secours, Lucy Schlüter et Pierre Vinken écrivent que le thème du «mariage» de la vigne et de l'arbre dont elle entoure le tronc aurait été exploité pour la première fois par Isaac Elsevier en 1620 (notons que c'est l'année même où Erasmus Kempfer imprimait le *De sensu rerum*), et qu'il sera repris neuf ans plus tard par Abraham et Bonaventure Elsevier (fig. 9), puis par Raphaël Hoffhalter (fig. 10), qui s'inspire lui-même directement d'un emblème figurant sur la page de titre du livre de Joachim Camerarius³¹.

En conclusion de cette rapide enquête, il semble que l'on dispose de suffisamment d'éléments pour avancer une interprétation presque évidente du motif gravé de la page de titre du *De sensu rerum et magia*. Les deux palmiers mêlant leurs frondaisons renvoient spécifiquement à la composante pansensiste de la philosophie campanellienne – l'«étreinte» de la vigne et du palmier illustrant en quelque sorte de façon redondante la doctrine des sympathies observées dans le monde végétal à travers l'amitié qui unit deux plantes d'espèces différentes vivant en symbiose. Ce qui n'exclut pas de rattacher le thème des palmiers penchés l'un vers l'autre et de la vigne autour de leurs troncs à une tradition d'interprétation ancienne riche de si-

28. Sur l'ouvrage d'Alciat et sur la question du rapport entre les *Emblemata* et certaines œuvres d'Érasme, voir les précisions de P. Laurens, *L'abeille dans l'ambre. Célébration de l'épigramme*, Les Belles Lettres, Paris 1989, pp. 430-61; voir aussi les articles réunis par D. L. Drysdall dans la revue «*Emblematica*», 9 (1995), pp. 239-389.

29. Cf. *Symbolorum et emblematum ex re herbaria desumptorum centuria una collecta [...]. In quibus rariores stirpium proprietates historiae ac sententiae memorabiles non paucae breviter exponuntur*, Nuremberg 1590. L'emblème reproduit signifie que la vigne qui pousse à même le sol ne fructifiera pas sans le concours que le jardinier lui ménagera en la rattachant à l'orme voisin.

30. Sur ces ouvrages et plus généralement sur la littérature des livres d'emblèmes, voir le travail classique de M. Praz, *Studies in Seventeenth-century Imagery*, 2^e éd., Edizioni di storia e letteratura, Roma 1975.

31. *Op. cit.*, pp. 16-28. D'après une étude citée par les auteurs, la marque de l'actuelle maison Elsevier fondée en 1880 et qui reprend le motif du *Non solus* dans sa version de 1629, serait la marque éditoriale la plus répandue au monde puisqu'elle serait reproduite en moyenne 300 000 fois par jour dans l'ensemble des publications et journaux scientifiques édités sous le label Elsevier.

gnifications morales dont on a relevé plus haut quelques exemples. De ce dernier point de vue, il est également significatif que l'association de la vigne et de l'arbre ait séduit les libraires imprimeurs qui l'ont retenue pour leur marque typographique. Ils pouvaient vouloir aussi signifier d'autres choses encore, en particulier, et de façon plus professionnelle si l'on peut dire, que l'auteur est solidaire de son imprimeur, et réciproquement, que tous deux dépendent conjointement du public des lecteurs et encore, plus largement, que la chose imprimée est ce qui rattache les hommes par le lien de l'esprit, et est comme au principe d'une société idéale.

ARMANDO MAGGI

THE LANGUAGE OF THE VISIBLE: THE *EROICI FURORI*
AND THE RENAISSANCE PHILOSOPHY OF *IMPRESE*

SUMMARY

This essay analyzes the hypothetical emblematic images present in the *Furori* in light of the Renaissance philosophy of emblematic expression. In particular, Maggi brings to the fore the evident connections between Bruno's treatise and Alessandro Farra's *Settenario dell'umana riduzione*, the most thorough treatise on this subject. Farra envisions *imprese* as the final step of a process of mental purification. To look at a perfect *impresa* in fact means to perform an act of contemplation in which the subject succeeds in 'burning' the visible and achieves a state of intellectual, divine 'blindness'. For Bruno, this essential blindness is not a passive condition, but rather an essential step in the articulation of a new, 'heroic' discourse.



The relationship between *imprese* and poetic compositions in the *Eroici furori* has been the object of an intense critical scrutiny. In her seminal analysis of this text, Frances Yates examines Bruno's use of the Petrarchan conceit (*concetto*) in its connection with visual representation. In particular, Yates underscores that, in order to grasp Bruno's unique treatment of emblematic imagery, the *Furori* must be related to his philosophical view on visual expression. In her words, «the attitude of mind which sees the universe itself as a hieroglyph or emblem in which divine truth is hidden is profoundly characteristic of Bruno»¹. However, in her essay Yates limits herself to analyzing how certain *imprese* relate to their exegetical proses. Yates' often insightful work somehow symbolizes the generalized approach to the *Furori*, which is usually read as a literary hybrid, at once cryptic *trattato d'amore*, book of emblems, and philosophical treatise².

1. F. Yates, *The Emblematic Conceit in Giordano Bruno's 'De Gli Eroici Furori' and in the Elizabethan Sonnet Sequences*, in *Lull & Bruno. Collected Essays*, I, Routledge, London 1982, p. 191.

2. Cf. J. C. Nelson, *Renaissance Theory of Love*, Columbia University Press, New York 1958, pp. 163-233; M. Pozzi, *Lingua. Cultura. Società. Saggi sulla letteratura ita-*

The central element of Bruno's text is indeed its numerous *imprese*, along with their diagrammatic expansions in verse and prose. It is thus imperative to examine how Bruno's thought interacts with what we could call 'emblematic philosophy', that is, with those treatises of the Italian Renaissance that theorized the role and goal of emblems and *imprese*. First of all, we must bear in mind a fundamental distinction between these two terms. Whereas emblems express a universal concept, *imprese* convey a private communication, a personal emotional state and insight³. It is a fact that, in practice, it is often extremely difficult to define what makes a given image an *impresa* and not an emblem. The idea of a residue of some sort of personal and thus never fully expressed undertone is very hard to pin down. This is why most scholars generally assume that 'impresa' is a synonym for 'emblem', as Tesauro will later state in *Il canocchiale aristotelico*⁴. Interpreted in this way, an *impresa* is a 'private' emblem in the sense that, instead of depicting general and 'anonymous' concepts, it focuses on the vicissitudes of love, the most personal occurrence the subject can possibly experience. This is why some treatises on love combine the analysis of an emblematic text with the usual Ficinian discussion on the nature of erotic passion⁵.

Imprese are unique acts of remembrance, through which the subject brings to mind a past significant occurrence in order to meditate on its meaning and make it into an instance of self-discovery. In *The Art of Memory*, Frances Yates holds that the *imprese* of the *Furori*, albeit not an alternative memory system, are «traces of the

liana del Cinquecento, Dell'Orso, Alessandria 1989, p. 100; K. S. de Leon-Jones, *Giordano Bruno and the Kabbalah*, Yale University Press, New Haven 1997, pp. 185-201.

3. The most accurate treatise on *imprese* is Ercole Tasso's *Della realtà e perfetione delle imprese*, Bergamo 1603. According to Tasso, «Impresa è simbolo costante necessariamente di figura naturale... et di parole proprie o semplicemente traslate, dalle quali figura et parole tra se disgiunte nulla inferiscasi ma insieme combinate esprimasi non proprietà alcuna d'essa figura, ma bene alcun nostro instante affetto, o attione, o proponimento» (p. 24). On the other hand, Tasso holds that «mirano... EMBLEMI all'universale delle Genti con morali documenti» (p. 13).

4. E. Tesauro, *Il canocchiale aristotelico*, Venezia 1655, p. 601.

5. Cf. my book *Identità e impresa rinascimentale*, Longo, Ravenna 1998, pp. 147-62.

memory methods in a literary work»⁶. To find a «discussion of the philosophy of the *impresa*», in a footnote Yates suggests that we read Alessandro Farra's *Settenario dell'umana riduzione*, published in Venice in 1571⁷. It is impossible to determine whether Bruno knew Farra's treatise when he wrote the *Furori* or not⁸. What is incontestable, though, is the fact that Farra and Bruno share an extremely similar philosophical background. Like Bruno, Farra founds his approach on a combination of Hermetism, Ficinian Neoplatonism, Christian Cabala, and Catholic theology⁹. A brief analysis of *Il settenario*, which has received very little critical attention, will enable us to perceive the striking similarities between this text and Bruno's *Furori* and, more importantly, will help us bring to the fore some essential, and still unfathomed, aspects of Bruno's concept of 'heroic expression'.

According to Farra, *imprese* are a form of contemplation, «sublimi operationi dell'intelletto»¹⁰. To fully understand how the human mind can succeed in contemplating the 'perfect' *impresa*, Farra divides his text into seven chapters, which correspond to the seven steps of a verbal and visual purification: 'Della felicità', 'Dell'ignoranza', 'Del regno del Signore', 'Della cena del Signore', 'Della morte', 'Del furore poetico', and 'Della filosofia simbolica'. Following Ficino's concepts of *intellectus* and *voluntas*, Farra conceives of these seven sections as three pairs plus a final addendum, the sec-

6. F. Yates, *The Art of Memory*, University of Chicago Press, Chicago 1966, p. 314.

7. Ivi, p. 170. Cf. my *Il settenario*, in *Impresa e misticismo nel 'Settenario dell'umana riduzione' di Alessandro Farra*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» (1997), pp. 3-28.

8. Some passages from *Il Settenario* seem to echo in Bruno's books. As an example, in the eighth chapter of *De monade* Bruno's description of the 'Heptagon' is very similar to Farra's analysis of the heptagon in the introduction to *Il Settenario*. The end of «Heptagoni analogia ad heptadem» (BOL I,II 439) reminds of Farra's discussion of *The Book of Revelation* (n.n.). References are also present in the «Scalae Heptadis. Primus ordo» (BOL I,II 439-40) and «Tertius Ordo» (BOL I,II 441-42). Other connections are noticeable in the eleventh chapter of *De monade*. Bruno's reference to the ten Sephiroth is also similar, but not identical, to Farra's analysis in the chapter on poetic frenzy (*De monade*, BOL I,II 462; *Il Settenario*, cc. 144r-146v).

9. Cf. R. Klein, *La forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard 1970, p. 146. As Gerolamo Ghilini writes in *Teatro di uomini letterati* (Venezia 1647), Farra (1540-1577) was born in the province of Alessandria. He became a member of the «Accademia degli Affidati» in Pavia and governor of Casalmaggiore.

10. A. Farra, *Il settenario dell'umana riduzione*, Venezia 1571, c. 270r.

tion directly dedicated to *imprese*¹¹. *Il settenario* is a form of *itinerarium mentis in Deum*, in which the love relationship between the subject and his divine beloved finally materializes in the image of a spiritual *impresa*. If the first chapter describes the initial moment when the remembrance of a perfect joy suddenly visits the mind (*intellectus*), the second narrates the subject's mourning over that lost happiness and his renewed longing for it (*voluntas*)¹². The Augustinian memory of a past joy leads the subject to the third step, in which he understands that, in order to retrieve that pristine condition, he must apprehend a new language, which will enable him to converse with the divinity. The memory of a perfect happiness, Farra writes, in fact coincides with «the memory of the paternal sign»¹³. Referring to the analysis on *sermo universalis* he finds in *Pimander*, Farra holds that the *Pater Noster*, as the prayer the Word himself granted us, is the sole form of human expression that contains a trace of the Word's word¹⁴. If in the third step the soul has conveyed its desire for the Word by articulating His prayer, in the fourth stage it at once commemorates and encounters the Word himself in the Eucharist, which is indeed the materialization of the Word's language¹⁵. The soul, says Farra, is like a pilgrim that must separate «from his parents' house», that is, «from his body and his senses and from any human discourse», if he wants to acquire wisdom, which is a different form of sight¹⁶. In the sixth level of purification, the soul is invaded by the Word for the first time, and starts to sing¹⁷. Following the Ficinian concept of 'poetic frenzy,' Farra states that at this level the subject loses control over itself and al-

11. As examples, see M. Ficino, *Theologia platonica*, first edition 1482. I quote from the photo off-set reproduction of Ficino's opus: M. Ficino, *Opera*, I, Bottega d'Erasmus, Torino 1959 (Basileae 1576), p. 382. See also Ficino, *The Philebus Commentary*, ed. by M. J. B. Allen, University of California Press, Berkeley 1975, p. 353.

12. M. Ficino, *Theologia platonica*, p. 202 and p. 218; *In Plotinum*, in *Opera*, II, p. 1562; *Commentarium in Phaedrum in Marsilio Ficino and Phaedrum Charioteer*, ed. by M. J. B. Allen, University of California Press, Berkeley 1981, p. 218.

13. Farra, *Il settenario*, c. 33v.

14. Cf. Ficino, *Pimander*, in *Opera*, II, p. 1839.

15. Farra, *Il settenario*, c. 55r-v.

16. Ivi, introduction, n.n.

17. Cf. Ficino, *Pimander*, p. 1856.

lows the Word to speak through its mind¹⁸. Homer is the perfect and highest example of a poet who was inspired by this kind of frenzy. 'To obtain the Mind', as Farra explains in the introduction to *Il settenario*, means to let the Mind, the Plotinian *nous*, to assail our intellect with His frenzy. It is indeed in a state of frenzy that the soul finally achieves its goal, and visualizes a perfect *impresa*. Let me quote a short passage from the beginning of the seventh and final chapter of the book:

[Dato che le *imprese* sono] immagini de' nostri concetti più nobili, [esse] hanno necessariamente un altissimo principio, perciocché nella formazione loro gli animi umani vengono a farsi seguaci et imitatori dell'Anima Regia o gran Natura, della Mente Prima, et finalmente d'Iddio sommo opefice¹⁹.

In the equation between 'Mind', 'Soul', and 'Nature' one cannot help but perceive a distinct affinity with the language of Giordano Bruno. In a previous passage Farra had already spoken of the 'Royal Nature', which he had seen as one of the two parts constituting the act of contemplation. According to Farra, in order to contemplate an internal *impresa* the soul must merge Saturn and Jupiter, that is, 'Mind' («Mente») and 'Discourse' («Discorso»)²⁰. If Saturn/Mind coincides with the 'Intellectual World', which is the world of Ideas, Jupiter/Discourse is the 'Royal Soul' («Anima Regia»), through which the subject moves from Ideas to action, from contemplation to the 'discourses' of human commerce. We shall see later how the relationship between 'Nature' (or 'Mind') and 'Discourse' (or Jupiter) are played out in Bruno's philosophy.

Jupiter is a key figure in Farra's attempt to formulate a mythic rendition of this process of meditation. In a passage structurally similar to Bruno's interpretation of the myth of Actaeon²¹, Farra describes the act of 'moving through' an *impresa* as follows:

La nostra parte razionale, che tiene il luogo di Dionisio, ha le sue membra, cioè i concetti et i discorsi, imagini delle prime Idee. Questi a persuasione

18. Farra, *Il settenario*, c. 149r. Cf. Ficino, *Commentarium in Phaedrum*, p. 74 and 220.

19. Farra, *Il settenario*, c. 157v.

20. Ivi, c. 70r-v.

21. Cf. P. Sabbatino, *Giordano Bruno e la 'Mutazione' del Rinascimento*, Olschki, Firenze 1993, pp. 115-57.

di Tifone, cioè della fantasia, sono lacerati et divorati dai Titani, cioè della memoria. I Titani sono folminati da Giove, cioè le forme et immagini delle cose conservate nella memoria sono elevate dall'intelletto, il quale tiene il luogo di Giove a confrontarsi con gli archetipi ideali, nel qual fatto si forma la perfezione del nostro sapere, dall'incendio de' Titani, cioè dall'ardore di questa sublime contemplazione, che poi sspande nelle più nobili operazioni mentali, sono prodotti Dionisiaci, cioè l'impresa, le quali perciò dissi essere *operazioni dell'intelletto*²².

According to Farra's convoluted interpretation of mythology, human reason, which he identifies with Dyonisius, is persuaded by imagination (Typhon) to move toward memory, which for Farra are the Titans. As Actaeon is devoured by Diana's dogs, human reason is dismembered by the images of memory (the Titans). Once they have digested/absorbed reason, the Titans/memory are elevated by intellect/Jupiter to the 'archetipi ideali'. In Farra's words, intellect shatters memory the way Jupiter struck the Titans with lightning.

At the end of his treatise, Farra likens the Intellect (Royal Mind) to the Sun, which enlightens both the moon (soul) and the earth (body)²³. However, the Intellect/Sun itself is nothing but a shadow («ombra») of intelligible Light («luce intellegibile»). Solar light is in fact a remembrance of divine light. If the sun exists only insofar as it commemorates the 'Great Nature', the moon/soul, as the dark stains on its surface show, is at once solar material and inert physicality:

[la luna] è posta tra 'l Sole, esso intelletto, et la terra, l'impurità corporale significante, et dicono la medesima essere composta dell'unica et stabile luce solare, et della molteplice natura delle tenebre terrene, et ch'essa la terrena opacità contenga il dimostrano le macchie oscure, che noi vediamo nel suo globo, nel tempo della sua pienezza²⁴.

As the soul is enlightened by the 'Great Nature' in the act of contemplating its inner *impresa*, so, too, is the moon enlightened thanks to the rays from the Sun. If the sun's light is in fact a shadow of the divinity, the moon/soul exists as the shadow of the sun/Great Nature. *Imprese* are simulacra of shadows, images that have transcended their own physicality. This is why *imprese* are often memo-

22. Farra, *Il settenario*, c. 270v.

23. Ivi, c. 194r.

24. Ivi, c. 196v.

ries of *imprese*, that is, descriptions of imaginary pictures, and not actual reproductions²⁵.

Even through only a brief summary of *Il settenario*, apparent similarities between Farra and Bruno have come to the surface both from a linguistic and a philosophical standpoint. If we posit the emblematic component as the kernel of the *Furori*, *Il settenario* will be an essential aid in the exegesis of such an entangled text. The intricacy of the *Furori* lies in its seemingly muddled structure, based on more than one literary and philosophical genre. The repetitious nature of this work is apparent from the very introductory «Argomento del Nolano», in which Bruno sketches a summary of his forthcoming investigation, which will be divided into two parts, each of them containing five dialogues, subdivided into a variable number of scholastic 'articles'²⁶.

From the outset, Bruno underscores that the *Eroici furori* focuses on the pursuit of a new, 'truthful', form of rhetoric²⁷. Still in his «Argomento», Bruno launches a long tirade against both the tradition of Petrarchan poetry and «the rattle, the clatter of *imprese* [and] mottos»²⁸. According to Bruno, human love, the topic of this trite emblematic and poetic literature, is a form of 'Circean spell' («Circeo incantesimo»), in that both physical intercourse and the act of writing on the tribulations of desire are in fact manifestations of a deceitful rhetoric, which sidetracks the subject from his pursuit for knowledge²⁹. Let us remember what in the second question of the *Cantus Circaeus* Circe says about the mules, sterile hybrids who in their previous existence «ut philosophi haberentur et eloquentes: nec philosophi nec eloquentes erant. Ut poëtam iactantes et oratorem: neutrum essent»³⁰. These pseudo-philosophers, pseudo-poets, and pseudo-orators, Circe adds, lacked any actual fervor.

Bruno's 'frenzy' is certainly related to Ficino's four kinds of divine intervention, but it contradicts an essential assumption of Flo-

25. Cf. my *Imprese e identità*, pp. 198-203.

26. *Furori*, BDI 937-43.

27. In *De minimo* (book 1, chapter 1), Bruno mentions the importance of coining new words, more true to his original doctrine. See M. Ciliberto's books: *La ruota del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 219-32; «Introduzione» in *Lessico di Giordano Bruno*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979, pp. ix-xlv.

28. *Furori*, BDI 928.

29. *Furori*, BDI 929.

30. *Cantus*, BOL II,1 198.

rentine Neo-Platonism. If Farra still believes that every frenzy is in fact a form of possession in which God speaks His Word through the subject, Bruno describes his frenzy as 'heroic' and visualizes it by means of a series of 'shields' («scudi») that allude to its pugnacious substance. Rather than the passive articulation of an external, albeit divine, idiom, Bruno's frenzy and its related *impresa* signify the process through which the mind apprehends and enunciates a new 'speech' («discorso») in the double sense of linguistic expression and actual discourse or lecture. At the end of this essay, the pivotal relevance of these two connotations will become apparent.

Bruno's 'heroic' frenzy is in fact a 'love frenzy' only in the sense that the soul's journey through and toward this new 'discourse' is similar, says Bruno, to the well-known allegorical interpretation of *The Song of Songs*, read as the love relationship between the mind and the divinity³¹. It is imperative to understand that the *Eroici furori* defies a fundamental tenet of the Neo-Platonic philosophy of love³². The process of purification through which the mind ascends from desire to divine contemplation, an essential tenet of Ficinian philosophy, is absent in Bruno, whose introduction to the *Eroici furori* posits the erasure of any possible 'base' desire as the essential premise of his philosophical investigation. In other words, for Bruno, beautiful forms are something the mind has to annul, not transcend. It is thus clear that, although he makes use of a rhetoric reminiscent of the Neo-Platonic philosophy of love, for Bruno 'love' exclusively means 'desire for knowledge'³³. If Farra's poetic frenzy coincides with the moment in which the mind, after having exceeded physical reality, is invaded by the Word and thus 'pronounces' a perfect *impresa*, Bruno's 'heroic frenzy' corresponds to the active process of recovering, memorizing, and delivering a perfect 'discourse'³⁴.

31. Cf. M. Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des Cantiques à la Renaissance*, Librairie Droz, Genève 1993, pp. 339-51.

32. *Furori*, BDI 934; 937; 938, 1010. Cf. L. Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 236-51.

33. Cf. H. Védérine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Vrin, Paris 1967, pp. 50-3.

34. In this regard, a similar attitude toward desire and rhetoric can be found in some emblematic texts written by the Jesuits for the so-called «Accademie Partenie» (The Virginal Academies), religious colleges founded after the Council of Trent. Fabrizio Visconte, the author of the third section of *Imprese di tre accademie*

Bruno further expands his concept of 'heroic frenzy' at the beginning of the first dialogue («Parte prima-Dialogo primo»), where he defines Homer as *the* heroic poet 'par excellence'. We have seen that Farra had come to the same conclusion in his analysis of poetic frenzy³⁵. Speaking as Tansillo, Bruno writes that those who sing 'heroic things', «institu[iscono] gli animi eroici per la filosofia speculativa e morale, overamente celebrandoli e mettendoli per specchio exemplare a gli gesti politici e civili»³⁶. In this crucial statement, Bruno underscores the didactic connotation of his 'heroic' discourse. A 'heroic' poet or orator leads his listener to an ethical perception of social interaction. The 'heroic' writer, symbolized by 'Homer the theologian', as the Greek poet was often defined during the Renaissance, rejects every predetermined poetic rule, including the trite topoi of love poetry, and becomes a minister of the muses («sacerdote de le muse»)³⁷. Rules, Tansillo stresses, derive from true poetry and not vice versa³⁸.

If for Farra the poetic frenzy occurred at the intersection between *intellectus* and *voluntas*, in the third sonnet of his first dialogue Bruno clearly states that *voluntas* is the 'captain' leading his army (the soul) toward the appropriation of the heroic idiom: «Chiama per suon di tromba il capitano/tutti gli suoi guerrier sott' un' insegna»³⁹. *Voluntas* gathers the soul's opposite 'powers' («potenze») under one sole «insegna» (ensign) or «stendardo» (banner). Let us remember that most books of *imprese* open with an analysis of these war symbols. However, although he stresses that the soul must collect all its different 'soldiers' (the 'contrary thoughts' that fight against each other) against one target, Bruno defies Farra's concepts of visualization and meditation. For Bruno, the soul's inner duplicity, its being a field where opposites collide, is the very manifestation of its *volun-*

partenie con le loro dichiarazioni (Milano 1603), reproduces an *impresa* showing a herd of docile deer crossing a river. Visconte explains that the erasure of any possible desire is an essential quality of the perfect orator (p. 78). Cf. my *Imprese e identità*, pp. 117-32.

35. Farra, *Il settenario*, c. 151r. *Furori*, BDI 958. For Homer in the Renaissance, see G. Finsler, *Homer in der Neuzeit, von Dante bis Goethe*, Leipzig 1912, pp. 15-118; R. Lamberton, *Homer the Theologian*, University of California Press, pp. 108-97.

36. *Furori*, BDI 957.

37. *Furori*, BDI 955.

38. *Furori*, BDI 959.

39. *Furori*, BDI 962.

*tas*⁴⁰. If Farra conceives of an *impresa* as the focal point in the soul's process of visualization, we shall see that for Bruno *imprese* are rhetorical devices, tropoi in the articulation of the 'heroic' discourse. The dialogic structure of *The Song of Songs* perfectly symbolizes Bruno's view on the relationship between *intellectus* and *voluntas*, images and language, as he expresses it in the seventh sonnet of the first dialogue. When *voluntas*/love/captain uncovers hidden, absent representations («fa presenti d'absenti effigie vere») and by constantly wounding its own heart «discloses the inside» («scuopre l'interno»), the «heroic minister of the muses» turns to his necessarily inferior listeners («vile volgo») and asks them to heed his inspired speech⁴¹.

The symbol of the wounded heart, a topos of baroque emblematic literature, closes the first dialogue. In the last sonnet of this section, Bruno clarifies that the 'heroic' heart is ruled by the unending conflict between love and jealousy, which creates a sort of emblematic image in the very center of the heart («fanno un vestigio al centro del mio core»). The 'heroic' speaker succeeds in merging these two opposite 'principles', reminiscent of the Neo-Platonic hostility between *intellectus* (love) and *voluntas* (jealousy), in one «noble face», one «impression of love», which he will carry imprinted in his heart⁴². As Bruno explains in the second short dialogue focusing on the concept of opposition or dialectic as the most appropriate method to investigate reality since reality itself is ruled by contraries («nessuna cosa è pura e schietta... tutte le cose constano de contrari»), the emblematic image marked in the heart signifies that 'heroic' love does not reside in the present, but rather in the absence of a future time⁴³. 'Heroic' love is 'absent' («assente») in that its emblematic image in fact visualizes a project, that is, the subject's unrelenting analysis of reality's antithetic nature.

If the opening chapter had laid out the overall project of the 'heroic' lover from his first encounter with his 'frenzy,' through his striving to transcend antithesis (love's face inscribed in his heart), to his final reaching out to his audience, in the second dialogue Bruno

40. *Furori*, BDI 974. Cf. *Causa*, BDI 340.

41. *Furori*, BDI 969-70.

42. *Furori*, BDI 971-72.

43. *Furori*, BDI 974 and 975. On Bruno's view on time, see N. Badaloni, *Sulla struttura del tempo in Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», III (1997/1), pp. 11-46.

goes back to the theme of dialectic («contrarietà») both as the quintessential 'heroic' method of investigation and reality's inner structure. Bruno underscores that his 'heroic' pursuit is similar to the first of the three Platonic raptures, that is, the one describing the mind's longing for a contemplative life⁴⁴. However, Bruno also states that the three basic Neo-Platonic raptures (contemplative, moral, and sensual) can interact with each other and thus can produce new forms of ecstasies, as when the first merges with the second, which focuses less on contemplation than on human communication. As will be clear at the end of this essay, this may correspond to Bruno's 'heroic' frenzy.

In the following dialogue (third dialogue of the first part) Bruno holds that, contrary to what Farra states in *Il settenario*, love rapture is not a form of self-oblivion («negligenze di se stesso»), but rather a rational impulse that, as more than one Neo-Platonic treatise on love underscores, follows «the intellectual understanding of what is good and beautiful»⁴⁵. In his search for the 'absent' or future emblematic image of 'heroic' love, the 'captain' paradoxically perceives that his pursuit is in fact the retrieval of a linguistic memory («questi furori... non son oblio, ma una memoria»). Commenting on the verse «Pascomi d'alte imprese» from the sonnet «Bench'a tanti martir mi fai soggetto», Bruno/Tansillo explains that the act of recovering memory from oblivion manifests itself as a 'discourse' in that the mind pursues infinity only by means of linguistic analysis, or better yet, «in certa raggione potenziale o aptitudinale... come colui che s'amena a la consecuzion de l'immenso onde vegna a costituirse un fine dove non è fine»⁴⁶.

In Bruno's words, if the end/goal of what is infinite resides in discourse, and if discourse is the field where opposites merge («l'uno con la moltitudine, il medesimo col diverso, il moto col stato, l'inferiore col superiore»), we may infer that discourse equals metamorphosis, the unremitting 'conversion' of being through a series of infinite visualizations⁴⁷. Jove himself, Tansillo reminds Cicada, testifies to the power of metamorphosis. Every time he was attracted toward a human being, Jove could not help but descend into a bestial

44. *Furori*, BDI 983.

45. *Furori*, BDI 987.

46. *Furori*, BDI 997.

47. *Furori*, BDI 1003.

form himself. Similarly, by pursuing a superior love through 'voluntade intelletiva', the 'furioso eroico' abandons his (linguistic) form and turns himself into divine discourse. In other words, as Farra posits the *impresa* as the manifestation of the subject's final act of purification in which I and Thou, speaker and divine addressee, coalesce in the emblematic field, so does Bruno's 'heroic' speaker merge with his 'heroic' discourse itself in the act of unfolding his rhetorical/visual oppositions. The heroic speaker is his discourse.

The well-known myth of Actaeon, the central theme of the fourth dialogue of the *Eroici furori*, indeed underscores this gradual process of mutual assimilation. If, according to Neo-Platonism, love transforms the lover into his beloved, we may say that the 'heroic' mind becomes its thoughts, or better yet, turns into the very process of metamorphosis, the sole topic of 'heroic' discourse. This is why, as Tansillo reminds us, Actaeon is devoured by Diana's dogs, that is, by his own thoughts⁴⁸. The act of seeing/speaking and being seen/spoken is infinite, and has a circular structure in that it is impossible to determine who is pursuing whom, either the mind is after its thoughts or, vice versa, the thoughts are devouring the mind that has produced them. In the fourth dialogue Bruno explains that this mutual pursuit is a circle that never attains its center:

Tansillo. [I]n quel modo di persecuzione il quale... va circuendo per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma⁴⁹.

As I will clarify at the end of this essay, the *Eroici furori* themselves have a circular structure. Bruno rephrases his paradoxical understanding of the relationship between mind and thought in the sonnet «Alti, profondi e desti miei pensieri», which describes the act of thinking as a natural impulse that comes out of the mind in an act of self-generation⁵⁰. Indeed, according to Tansillo/Bruno, the mind is the maternal womb («materne fasce») from which thoughts spontaneously proceed⁵¹. Thoughts are similar to skillful archers whose

48. *Furori*, BDI 1008.

49. *Furori*, BDI 1012-13.

50. *Furori*, BDI 1014.

51. Bruno expands this metaphor in the sonnet «E voi ancor, a me figli crudeli» (BDI 1019).

sole target («bersaglio») is the subjugation of the «alto concetto». However, in their toilsome path («erto sentiero») toward their possible prey, thoughts/archers find «no cruel beast» to strike down, what in the opening sonnet of this fourth dialogue had coincided with the mind (Actaeon) persecuted by Diana's dogs. We may say that in this sonnet Bruno addresses Diana's dogs themselves and invites them «to remember their return» to the mind, the site of their original departure. The dogs/thoughts/archers must 'see' that their prey, the highest conceit, lies in the mind, or better yet, is the mind itself. To see the mind paradoxically entails the self-infliction of a total blindness.

Like Alessandro Farra, Bruno underscores the necessity of blinding the content of one's thoughts in order to perceive the high conceit hidden at the center of the mind. However, we must remember that, unlike Farra, Bruno does not believe in any form of closure in the dialogical opposition sight/blindness. As the character Cicada reminds us at the end of the fourth section of the *Furori*, «[c]ossì vogliono la più parte de sapienti la natura compiacersi in questa vicissitudinale circolazione che si vede ne la vertigine de la sua ruota»⁵². Ironically enough, if the fourth section of Bruno's treatise had exalted blindness as the mind's ultimate goal, the following fifth dialogue introduces Bruno's long and detailed description of emblematic images⁵³. In the «Argomento del Nolano», the convoluted synopsis of the *Furori*, Bruno had described the fifth section as follows: «Nel Quinto dialogo si describe il stato del furioso in questo mentre, ed è mostro l'ordine, raggione e condizion de studii e fortune»⁵⁴. «In questo mentre» (in this context) must refer to the way the philosopher had outlined the mind's outward-backward process in search of its 'blind' enlightenment.

It is important to note that the analysis of the imprese takes up the last dialogue of the first part and the first dialogue of the second part. In fact, the very brief second dialogue of the second part offers only one opening impresa and then moves on to a more theoretical debate with no additional exegetical explanation. The two sections based on the «imprese del furioso» are the actual center of the

52. *Furori*, BDI 1029.

53. For a thoughtful theoretical analysis of Bruno's imprese, see von H. Schmidt, *Zum Problem des Heros bei Giordano Bruno*, Bouvier Verlag, Bonn 1968, pp. 16-33.

54. *Furori*, BDI 939.

whole *Furori*. It is also apparent that Bruno constructs his treatise according to two rhetorical techniques, exegesis and narrative. More specifically, the first four dialogues revolve around what we may call 'textual amplification', whereas the following two sections (the fifth dialogue of the first part and the first dialogue of the second one, the fulcrum of the entire book) double the exegetical process by focusing on a complex series of emblematic artifacts (a description of a visual text plus an explanatory poem connected to the visual document). Finally, after a short interlude (the second dialogue of the second part), the treatise turns into a dialogical narration, split into three sections that are seemingly independent from each other.

We have said that Bruno posits the two chapters on *imprese* as the midpoint of the *Furori*. However, it is also decisive to remember that these two sections belong in two different parts of the book. As will become clear in a moment, whereas the fifth dialogue of the first part concentrates on the 'conditions' of the furioso's enlightenment and thus offers a rather static outline of the mind's enlightenment, the second part brings to the fore the obstacles opposing the mind, and thus gives a dynamic account of the intellectual process depicted in the first half of the treatise⁵⁵.

At the beginning of this essay I underscored that the main difference between emblems and *imprese* lies in the fact that, whereas emblems are the visual rendition of a concept, *imprese* are images whose actual manifestation occurs in the viewer's mind. As far as their content is concerned, Bruno's *imprese* clearly speak the language of an inner initiation and thus perfectly fit in Farra's seven-step process of inner 'reduction' («riduzione»). However, it is also evident that in the *Furori* *imprese* are both images to contemplate and illustrations of a philosophical discourse. Let us also remember that Bruno's *imprese* 'appear' after and before an open praise of mental blindness.

In order to understand the labyrinthine complexity of the *Furori*, it would be useful to liken this book to a sermonic text divided into three main sections. After stating his argument in the first four dialogues (blindness as the 'heroic' response to reality's illusions and first step toward an inner vision), Bruno expands his argument through a series of emblematic pictures, divided into two subsec-

55. The fifth dialogue indeed opens with Cicada asking Tansillo to clarify the 'conditions' of the heroic frenzy (BDI 1030).

tions (*imprese* describing the circumstances of the heroic condition and *imprese* focusing on the difficulties of the heroic quest). The conclusion turns the above visual discourse into a narration. However, instead of constituting a final closure, the last chapter leads the reader back to the beginning of the sermon itself, thus revealing the circularity of Bruno's philosophical hypothesis. It is a fact that Renaissance and baroque emblematic images themselves have a distinctly sermonic structure. If the motto, usually placed on top of the picture, alludes to the emblem's main theme, the visual 'body' is in fact an expansion of the argument stated in the motto. Finally, a conclusive poem following the emblem 'clarifies' the themes expressed in the picture.

In the *Eroici furori*, more than a given picture the *impresa* 'occurs' in the process of following Bruno's analysis through its circular 'vicissitudes', as he himself says. Reminiscent of the most frequent Renaissance emblems, the picture opening the fifth dialogue of the *Furori* symbolizes the themes that will be developed throughout the second part of the treatise. Cicada sees a shield, divided into four different colors, and a helmet covering a dense flame. From the holes on top of the helmet a dense and windy smoke comes out⁵⁶. At the beginning of this essay I cited other texts that use *imprese* in the form of shields, such as Cesare Trevisani's *L'impresa*.

In order to fully perceive Bruno's original interpretation of emblematic expression, it is necessary to look at those of his images that defy the most conventional topoi of the emblematic tradition. The descriptions of Bruno's first hypothetical *impresa* still focus on well-known visual themes (shields, flames, an insect flying close to a burning candle, the phoenix)⁵⁷. What is unique in these narrations of emblematic images is less their visual elements than their verbal exegesis. If love is supposed to be the central theme of any emblematic text, Bruno at once confirms (*impresa* and the poem attached to it) and refutes the rhetoric of love emblems (Tansillo's explanation).

Bruno's ironic stance is particularly visible in the seventh *impresa*, a unique example of Renaissance emblematic synthesis. Cicada de-

56. *Furori*, BDI 1030-31.

57. In Maurice Scève's *Délie*, we find similar emblems. See, for instance, the emblems «Le papillon et la chandelle» at the beginning of the dizain 276 (M. Scève, *Délie. Objet de plus haute vertu*, Gallimard, Paris 1984, p. 205).

scribes the image of a sun with one circle inside and one outside⁵⁸. The motto simply reads «Circuit»⁵⁹. Reshaping the essential themes formulated in the Actaeon myth, in the seventh *impresa* the two circles (inside and outside the sun) signify the fact that the solar movement «insieme si fa e è fatto» (the solar movement both creates a hypothetical circle through its revolving action and is created by that very revolution), as if the sun moved and were moved at the same time⁶⁰. Moreover, in creating this image Bruno may have in mind a well-known passage from *De docta ignorantia*, in which Nicholas of Cusa gives the following description of the solar substance: «The sun's body, on examination, is discovered to have, as it were, a more central earth, a fiery brightness, as it were, along its circumference, and in between, as it were, a watery cloud and brighter air»⁶¹. Bruno's *impresa* thus may refer both to the solar revolution and to the sun itself, as if the concept of movement were the actual core of the emblematic message⁶². If circularity is the essential message conveyed through the *impresa*, in the exegetical poem the character Tansillo makes it clear that the weather's cycle, brought about by the sun's circumvention, mirrors the hero's quest for enlightenment. Like the annual revolution of the weather, the furioso's inner 'desire' («desio»), Tansillo explains, first «warms up» («scalda»), then «lights up» («accende»), next «burns» («bruggia»), and finally «consumes» («invampa») what it had previously warmed up, lit up, and burned⁶³. In other words, the *impresa* in question ultimately speaks of the circular process of reflection between the visible world and the hero. Let us bear in mind that this *impresa* is also the essential rendition of Bruno's basic *ars combinatoria*, which constructs the possible production of infinite statements as a number of

58. On the image of the sun in Bruno, see P. Michel, «Le soleil, le temps et l'espace: intuitions cosmologiques et images poétiques de Giordano Bruno», in *Le soleil à la Renaissance. Sciences et mythes*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles 1965, pp. 397-414.

59. *Furori*, BDI 1044.

60. *Furori*, BDI 1045.

61. Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance*, in *Selected Spiritual Writings* (Paulist Press, New York 1997), ed. by H. L. Bond, part 2, chapter 12, pp. 161-62. Bruno refers to this passage from Nicholas of Cusa in *La cena* (BDI 102).

62. In *Aristoteles bei Giordano Bruno* (Fink Verlag, München 1980), P. R. Blum offers an insightful analysis of the identification between thought and movement in the *Furori* (BDI 96-99).

63. *Furori*, BDI 1046-47.

concentric circles⁶⁴. The conclusive message of this *impresa* is thus the coincidence between intellectual reflection and linguistic expression.

It is fundamental to understand that this emblematic picture is not only the (theoretical) visualization of a philosophical concept («concetto»), it is also, and more importantly, the depiction of an act of meditation, which opens as a visual statement and unfolds through a verbal (sermonic) expansion. An *impresa*, we may synthesize, is an act of recognition, in which «the soul's soul» («l'anima dell'anima»), as Bruno defines the *anima mundi*, and the viewer's soul 'recall' their existence as a 'dual unity', that is, a being that can only 'see' itself in and through a mirroring representation⁶⁵. The *Eroici furori* stages the heroic process as a reflection/dialogue between the mind and what Ernesto Grassi has called «forms of sight» («Formen des Sehens»), intellectual visualizations (Bruno's interpretation of the Neo-Platonic Ideas) that signify the different stages of the heroic discourse⁶⁶.

If the *impresa* of the *Furori* renders this crucial duality as a perfect circular inscription (a circle within a circle), *De monade, numero et figura* investigates this same topic through a different *impresa*-like picture and a subsequent exegetical commentary. To shape the image of a dyad («diadis figura»), Bruno shows two rings linked to each other⁶⁷. The intersection between a horizontal line, connecting the two points where the circles join, and a perpendicular line crossing the midpoint of the horizontal one marks the center of the whole picture. Bruno clarifies that this geometrical demarcation indicates the mirroring nature of the two circles («adverso vultu»)⁶⁸. However, the two circular figures do not evoke a repetitious duplication, but rather a dynamic process of reproduction through opposition («actus differitatis»), «like a man gives birth to his son by coupling with a woman»⁶⁹. It is thus evident that this image and the *im-*

64. Cf. *De umbris idearum*, ed. by R. Sturlese, Olschki, Firenze 1991, p. 123.

65. Cf. the concept of 'the soul's soul' in *Infinito*, BDI 391.

66. G. Bruno, *Heroische Leidenschaften und Individuelles Leben*, ed. by E. Grassi, Verlag A. Francke, Bern, p. 86. Cf. P. R. Blum, *Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», IV (1998/1), pp. 107-21.

67. *De monade*, BOL I,II 349.

68. BOL I,II 350.

69. BOL I,II 350.

presa in the *Furori* express a very similar notion, that is, the unfolding of Being as dialectic⁷⁰. However, instead of stressing the fundamental identification of the universal process of generation, the dyad in *De monade* summons the temporary hiatus within the generative opposition (the middle area between the upper circle and the lower circle). In the «tertius diadis ordo» Bruno further explains as follows:

Exinde Duae in nobis Animae... Duae Veneres, Caelestis et Vulgaris. Prima ex Coelo sine matre. Seconda ex Iove et Dione. Inde Amores gemini, Patiens, cuius consistit, in Ero et in Antero, et alter Agens cuius felicitas est super Erum et Anterum⁷¹.

The image in *De monade in fact* speaks of the essential identification/opposition lying within the human soul, which has a double nature (the human soul as part of the soul's soul) and embodies two opposite Venuses and thus two forms of love, as innumerable treatises on this subject discussed at length throughout the sixteenth century⁷². At the end of this essay we shall see that Bruno identifies this superior 'love' with a linguistic exchange, in which the speaker (the hero/magus) molds his discourse according to a set of 'figures' (both rhetorical devices and pictorial communications) manifesting the 'visible' truthfulness of his words. The 'heroic' love, we may infer, in fact involves the acquisition (speaker/lover) and the absorption (addressee/beloved) of a form of hidden and enlightening eloquence («ex occulto»).

The 'heroic' quest entails three essential elements, i.e., the furious's contemplative mind, the object of his search (which will reveal itself as the articulation of a new idiom), and a fantasmatic medium enabling the connection between 'lover' and 'beloved', between rationality and divine enlightenment. In the *Furori*, Bruno tackles this three-sided communication in the *impresa* that follows the image of the sun surrounded by two circles. Tansillo describes this new picture (the eighth *impresa* of the fifth dialogue of the first

70. Cf. BOL I,II 338.

71. BOL I,II 356.

72. See, for instance, chapter 14 of the sixth speech of Ficino's commentary to the *Symposium*. I refer to the standard English version: M. Ficino, *Commentary on Plato's Symposium on Love*, ed. by S. Jayne, Spring Publications, 1985, pp. 135-36.

part) as a full moon with the motto «Talis mihi semper ut astro»⁷³. As Tansillo explains, this *impresa* in fact contains a second, albeit covert, figure. As most treatises on emblematic expression emphasize, an *impresa* should consist of at least two figures, because otherwise the emblematic 'body' turns into a hieroglyphic, that is, a pictorial message open to infinite and thus contradictory interpretations⁷⁴. In this specific case, one of the possible renditions of Bruno's *impresa* would include a small full moon on the lower part of the picture and a shining sun at the center⁷⁵.

The first interpretation of the motto underscores that, as the moon always looks full to the sun, so does the mind have the potential ability to receive a complete enlightenment from the 'universal intelligence'⁷⁶. We have seen that Farra refers to a very similar metaphor. However, Bruno's *impresa* also tells us that the mind communicates to the sun/intelligence by means of the moon/angelic essences, who are eternally turned toward the divine source. Read in this manner, the lunar surface is in fact a reflection or manifestation of the intellect's internal condition. Whereas the potential intellect at once is and sees the lunar surface only in its transient phases, the intellect in act is and sees the moon as a firm and full circle of light⁷⁷. This is the condition of the heroic 'lover', who incessantly burns and suffers because of the distance existing between the sun/intelligence and his intellect, but who is also immersed in the amorous light descending from his beloved⁷⁸. This is what in *De Monade* Bruno had depicted as two rings linked to each other.

The hero's «la perseveranza in tal amore ed ardente desio del vero bene» is reiterated in the last three *imprese* of this section of the book. For instance, the ninth *impresa* simply reproduces a steady

73. *Furori*, BDI 1047. The text reads «Talis mihi semper et astro»; «... ut astro» is on p. 1050.

74. Cf. E. Tasso, *Della realtà e perfetione delle imprese*, pp. 138-39. In *Délie*, Scève reproduces a very similar concept in the emblem «La lune à deux croissants» (p. 60).

75. See, for instance, *Rime degli accademici gelati*, Bologna 1599, p. 43.

76. *Furori*, BDI 1048.

77. *Furori*, BDI 1049.

78. Bruno returns to this point in a later passage of the fifth dialogue where, directly referring to Plato's *Symposium*, he analyzes how love affects the hero's body and soul (BDI 1056-57).

flame with the motto «Ad vitam, non ad horam», signifying that the hero's passion rules over his entire existence⁷⁹. In the first dialogue of the second part the *Eroici furori* seems to start anew, apparently repeating the same topics of the first section (the heroic love analyzed through a number of imaginary *impreses*). However, in the second part Bruno does not study the furioso's passion as a potential state of mind but rather as a condition in action, that is, in the second part the philosopher sets the furioso's love in motion. If, unlike Farra, Bruno believes that *voluntas* rather *intellect* leads the hero's search for insight, the second part of the *Furori* stages the obstacles facing the hero's endeavor. It is not a case that the two new characters, Cesarino and Maricondo, open this new dialogue with a discussion on the 'revolution of the world'. Cesarino states that «[l]a rivoluzion dunque, ed anno grande del mondo, è quel spacio di tempo in cui da abiti ed effetti diversissimi per gli opposti mezzi e contrari si ritorna al medesimo»⁸⁰.

Although the temporal circulation of Being is an undeniable truth, Maricondo replies, it is a fact that 'affliction' and 'labor' («travaglio») are constant presences in the hero's circular appropriation of wisdom. Indeed, referring to an image from «ancient Egypt», the first *impresa* of this second part describes the furioso's head («la testa d'un furioso amante») as divided into three faces, each of them signifying a different temporal situation⁸¹. If the first face reproduces a wolf looking backwards (past), the face in the middle resembles a lion confronting the most challenging uncertainties (present), and the third and last face is that of a dog looking forward (future). The motto is composed of three words, «Iam» written on top of the wolf, «modo» on top of the lion, and «praeterea» above the dog's head. This *impresa* reminds the viewer that in time present the heroic mind most perceives the instability of its pursuit. The dog's head, the least frightful of the three, means that the furioso knows and willingly accepts his amorous plight. The hero knows that, notwithstanding his present worries, in the future he may be able to attain an unwavering contemplation of the divine beauty. If and when he reaches that stage, the heroic mind will discard «every similitude, figure, [and] image», i.e., he will be able to articulate an image-less, 'figure-less' idiom. Let us remember that in

79. *Furori*, BDI 1063.

80. *Furori*, BDI 1072.

81. *Furori*, BDI 1073.

the last chapter of his *Settenario* Farra states that the creation of the perfect *impresa* in fact corresponds to the annihilation of any possible visual/verbal expression⁸².

In a following *impresa* (the fourth), Bruno specifies the nature of the hero's impediments. The character Cesarino mentions the image of a flame in the form of a heart with four wings, two of which have eyes⁸³. If the four wings mean «la mente, core, spirito ed occhi del furioso», the eyes on the wings signify the fact that the hero aspires to (flies up toward) a superior knowledge. In his longing for enlightenment, the hero must refrain from any human commerce and 'return' to his inner self⁸⁴. However, the hero enhances his meditative process by conversing with selected interlocutors: «Conversa con quelli gli quali o lui possa far migliori, o da gli quali lui possa esser fatto migliore, per splendor che possa donar a quelli, o da quelli possa ricever lui»⁸⁵. Like the blinding light descending from the sun/intelligence, 'splendor' indicates the occurrence of an intellectual (amorous) enlightenment. 'Splendor' is the result of an act of meditation, through which the heroic mind endeavors to transcend the 'prison of the body', as Bruno puts it in Plotinian terms, and to contemplate the «ruota del tempo fissa»⁸⁶. This is the subject of the following *impresa*, which reproduces the image of a circle revolving around its axis, whereas its center remains immobile. In this specific interpretation of a circular figure, Bruno asks the viewer to imagine the circle's peripheral movement, a fundamental aspect of this emblematic picture that cannot be communicated through visual language. What this *impresa* cannot show is in fact an *index* of the furioso's ultimate goal, i.e., the (linguistic) manifestation of Being's perennial motion⁸⁷. In this sense, Bruno comes

82. *Furori*, BDI 1077.

83. *Furori*, BDI 1085.

84. *Furori*, BDI 1087.

85. *Furori*, BDI 1086. 'Splendore' is a technical word in the Renaissance philosophy of love. In *Ritratto d'amore* (Venezia 1592), G. Sorboli da Bagnocavallo believes that 'splendor' synthesizes the essential bond connecting God to the angelic beings, and the angels to the human kind (pp. 30-31). Cf. Ficino, *In Plotinum*, in *Opera*, II, p. 1554.

86. *Furori*, BDI 1088-89. Bruno repeats this concept a few pages later: «È tanta la virtù della contemplazione (come nota Iamblico) che accade tal volta non solo che l'anima ripose da gli atti inferiori, ma, ed oltre, lascia il corpo a fatto» (BDI 1091).

87. For Charles Peirce, «an index is a sign, or representation, which refers to its

to identify what is visible with what prevents the hero from seeing the 'splendor' of knowledge. As Farra himself had theorized in the *Settenario*, the most accomplished *impresa* is a visual/verbal artifact that 'speaks against itself', that is, that erases its own (visual) statement. Bruno depicts what we could call 'the prison of the visible' through the subsequent *impresa* of an eagle whose flight toward the sun is impeded by a heavy weight tied to its leg⁸⁸.

In the brief second dialogue of the second part, Bruno returns to the myth of Actaeon in order to rephrase what he had called the «la guerra continua tra l'anima del furioso»⁸⁹, the fight between visibility and enlightenment, between blindness and expression. The opening *impresa* (the last of the entire treatise) depicts a paradoxical kind of weight, a divine and blazing ballast that, unlike the above *impresa* of the eagle, does not hold the mind down, but rather elevates it beyond any imaginable freedom⁹⁰. In the subsequent exegetical poem, Bruno explains that this heavenly weight is in fact the goddess Diana, the object of Actaeon's (the hero's) ardent pursuit. Let us keep in mind, Bruno says, that the ultimate goal of Actaeon's hunting is to become the prey of his own chase, to contemplate and to be contemplated at the same time⁹¹. At the end of this dialogue the narration of *imprese* disappear from the text, which now exclusively aims to define the knowledge/sight acquired by means of the previous emblematic messages. The last *impresa* represents the final, albeit puzzling, synthesis of the furioso's endeavor. Like the 'impossible' image of the circle revolving around its axis, the hero's 'truth' is «inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprendibile»⁹².

The contemplation of the sun, the character Mariconda underscores, can only occur through the mediation of its 'shadow', Diana herself, who stands for «il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto

object... in dynamical... connection both with the individual object, on the one hand, and with the senses or memory of the person for whom it serves as a sign» (*Philosophical Writings of Peirce*, ed. by J. Buchler, Dover Publications, Dover 1955, p. 107).

88. *Furori*, BDI 1094-95.

89. *Furori*, BDI 1098.

90. *Furori*, BDI 1112-13.

91. *Furori*, BDI 1124.

92. *Furori*, BDI 1123.

splende nelle tenebre»⁹³. The 'splendor' glowing from within the created world is in fact a shadow, whose meaning transcends the traditional Neo-Platonic sense of remembrance of the ideal reality. In Brunian terms, 'shadow' is the exposure of Being as visibility⁹⁴. In *Sigillus sigillorum*, the philosopher defines 'shadows' («umbrae») as «obscura sensibilia». Not synonyms for 'images', shadows harbor the «clara intelligibilia», which the hero brings to the level of visibility by means of a process of intellectual abstraction (*mathesis*, Diana's dogs)⁹⁵. The hero 'sees' when the visible world exposes itself to him, that is, when the hunter Actaeon glances Diana's 'naked' form and is thus glanced/devoured by her dogs.

The presence of a 'third' is a central element of Renaissance emblematic philosophy. An *impresa* 'takes place' at the center of a triangular intersection between its creator, the addressee of his visual artifact (the 'beloved'), and a hypothetical external viewer, a third presence that witnesses and, more importantly, enables the amorous communication occurring through the *impresa* itself. Like the dogs in the Actaeon myth, the *impresa* exists insofar as it looks back at (reflects and devours) the viewer (its creator, Actaeon). If an *impresa* is a speech-less communication, it becomes idiom when it is reflected by a 'third' that abstracts (Bruno's *mathesis*) the 'shadow' hidden in the visibility of the emblematic text. The *impresa*/Diana devours/blinds the viewer when its (visible) exposure as shadow becomes reflection (dogs), that is, when the emblematic discourse finds an interlocutor. Visibility as shadow is indeed an act of dialectic.

Reflection as the basic process through which the visible shows its intellectual form as shadow is the theme of the brief third dialogue, in which Bruno stages the hypothetical dialogue between the furioso's heart and his eyes, that is, between fantasmatic perception and inner evaluation. According to the character Liberio, the relationship between the heart and the eyes is based on a process of 'antiperistasis', which he defines as «il vigor che acquista il contrario da quel che, fuggendo l'altro, viene ad unirsi, inspessarsi, inglobarsi e concentrarsi verso l'individuo della sua virtude, la qual, quanto

93. *Furori*, BDI 1123.

94. Cf. *Causa*, BDI 179; *De umbris*, 40. See N. Badaloni's *La filosofia di Giordano Bruno*, Parenti, Firenze 1955, pp. 61-65.

95. *Sig. Sigill.*, BOL II,II 197.

più s'allontana dalle dimensioni, tanto si rende efficace di vantaggio»⁹⁶. As the eyes both affect the heart (the surface reflecting the love image) and are affected by it (eyes invaded and blinded by the tears produced by the heart), the 'furioso' sees insofar as he at once mirrors his sight (the perception of the ideal forms) and 'blinds himself away' from it. This is indeed the dialectical process resulting in the perception and articulation of the visible as shadow⁹⁷. Once he has apprehended this form of visual dialectic, the 'furioso' is able to make others fall in love with him («e conseguentemente con la sua specie può innamorar altri»), that is, he can become the source (as beloved) of a new 'love discourse' that others can learn to perceive⁹⁸. In other words, the perfect 'furioso'/beloved himself produces ideal shadows that he utters as a seductive discourse directed to others. In Brunian terms, to see the shadow of the visible means to merge with its blindness and to utter its idiom.

Of the nine blind 'furiosi' described in the fourth dialogue only the ninth is still unable to speak, for his 'great love' makes him shy and insecure about his linguistic skills⁹⁹. If the third chapter described the heroic blindness as a dialectical event (the dialogue between 'heart' and 'eyes'), the fourth focuses on 'expression' as the natural outcome of the heroic condition. We have seen that in the second chapter of part one Bruno had mentioned the possible connection between the first Platonic frenzy (contemplative life) and the second (moral life), the latter focusing «on the pleasure of seeing and conversing»¹⁰⁰. The combination of the two highest forms of rapture is an eloquent synthesis of the heroic process as the dynamical relationship between linguistic reflection (the visible/shadow as emblematic text to be apprehended) and linguistic production (the enlightened idiom uttered by the hero).

In the fifth and last chapter, the nine blind men celebrate their recovered sight by dancing in a circle («ballando in ruota») and intoning the final and predictable «Canzone de gl'illuminati»¹⁰¹. The acquisition of 'true' sight, we may infer, is a chant produced by a revolving circle. However, a crucial element of the conclusive chapter

96. *Furori*, BDI 1130.

97. *Furori*, BDI 1138.

98. *Furori*, BDI 1137.

99. *Furori*, BDI 1153 and 1164.

100. See note 55.

101. *Furori*, BDI 1176-77.

are its two female characters, Giulia and Laodomia. The two sisters, the sole female characters of the whole book, exemplify the disclosure of the heroic love. At the outset, Laodomia reminds her sister Giulia that Giulia herself had indirectly caused the nine men's blindness¹⁰². Since she had rejected their passion, the nine attractive men had left their land in search for another beautiful woman who would respond to their longing. During their journey, they had become prey of Circe's blinding snares.

The *Furori* does not end with a reconciliation between the nine lovers and their beloved, but rather with a separate form of insight. After learning the nine men's vicissitudes through Laodomia's narration, Giulia understands that she has acquired a form of wisdom resulting from the amorous tension she had brought about in the men's mind. If Laodomia is the representation of the heroic process (the mythic narration of a journey from false images to the apprehension of a new sight), Giulia is the memory of the original fall (in love) that had activated this circular process of knowledge. In other words, the *Eroici furori* ends by returning to its initial premise. 'At the beginning', Giulia did not know her beauty because she refused to perceive it through her lovers' eyes. Blindness was in fact the result of a failed dialogue. Giulia is finally able to make sense of her past 'blindness' when her sister verbalizes the nine men's mythic process. However, no closure takes place between lovers and beloved. Whereas the nine young men symbolize a firm state of mind (they are grateful to Giulia for having triggered their successful quest), Giulia can retain her acquired wisdom only insofar as she recalls her original lack of wisdom (she rejected the nine beautiful men) by means of her sister's narration. Similar to an *impresa*, Laodomia's story summons the 'figures' of an inner insight. The emblematic exchange in fact occurs thanks to a 'third' (Laodomia) witnessing and verbalizing the amorous interaction.

It is my conviction that Bruno's concept of *impresa* may help us shed some light on one of the thorniest areas of his thought, namely, his view on (the heroic) linguistic expression. If, as Luciana de Bernart stresses, the *sigillus* is the rhetorical device enabling a process of intellectual apprehension, we may identify the *impresa*

102. *Furori*, BDI 1165.

with the visible enactment of that very apprehension¹⁰³. We have already explained that, whereas Farra hypothesizes the acquirement of a Neo-Platonic knowledge as the contemplation of a post-linguistic *impresa*, Bruno sees an *impresa* as the verbal unit of a rhetorical discourse exceeding a single emblematic statement. If memory is in fact the matter the *sigilli* act on in order to allow the visible to utter its being, the *imprese* are the fantasmatic events enacted through the *sigilli*. Bruno's linguistic system is neither pre-linguistic nor post-linguistic, but rather envisions expression as the all-encompassing manifestation of Being, in which what has been stated/seen and what is about to be stated/seen merge in an 'utterance' or *impresa* staging the visible (everything that falls into the realm of expression) as shadow¹⁰⁴. An emblematic system of expression is indeed a 'phonetic' construction based on the 'obscura intelligibilia' (the Brunian *mathesis*) abstracted from the 'obscura visibilia' (shadows). In other words, the heroic idiom unfolds as the emblematic syntax of 'obscure intelligibles'.

In *La cena de le ceneri*, Bruno clearly states that the heroic speaker can direct his discourse only to those «ciechi illuminatori, che non per inabilità di naturale impotenza, o per privazion d'ingegno e disciplina, ma sol per non avvertire e non considerare son chiamati orbi»¹⁰⁵. The hero's interlocutors are in fact 'ciechi illuminatori', by this paradoxical expression meaning that the receiver of the heroic message has not only the potential to appropriate its enlightening content, but can become himself the active creator of a new heroic statement. In other words, the heroic idiom is a linguistic reflection moving from one heroic speaker to another, as if the 'furioso' were at once speaker and spoken, producer of the heroic discourse and produced by that very discourse¹⁰⁶. The heroic idiom is indeed «principio e causa intrinseca», as Bruno write in the *Spaccio*. Existing only in the visible, this principle or harmony is

103. L. de Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno*, ETS Editrice, Pisa 1986, pp. 52-53. Cf. P. Rossi, *Clavis universalis*, Milano 1960, p. 121.

104. «L'anima», Bruno writes in *Causa*, «è... in certo modo come la voce» (BDI 252).

105. *Cena*, BDI 37.

106. Cf. Farra, *Il settenario*, c. 196v. Ficino analyzes the relationship between light and mirror in a passage from his commentary on the *Sophistam* (*Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, ed. by M. J. B. Allen, University of California Press, Berkeley 1989, p. 273).

il nume, l'eroe, il demonio, il dio particolare, l'intelligenza; in cui, da cui e per cui, come vegnono formate e si formano diverse complessioni e corpi, cossi viene a subintrare diverso essere in specie, diversi nomi, diverse forme¹⁰⁷.

Exceeding his mere physicality, the 'furioso' is in fact the enactment of harmony, the manifestation of a daimonic intelligence. From this principle/hero/daimon new 'forms and names' originate and develop into different «species»¹⁰⁸. The hero thus coincides with the revolution of Being itself, with the circular expression of what Bruno had called 'the soul's soul'. Being transformation and revolution, the heroic idiom entails a radical coincidence between speaker and interlocutor, the creator of emblematic/mythic statements and his listener, the 'enlightening blind' hearer that has the potential to respond to this very language.

The merging of language, speaker, and listener is indeed a form of 'bond' («vinculum»), the linguistic taking place of a visible metamorphosis. Echoing the topics investigated in the *Eroici furori*, in *De vinculis* Bruno holds that love is a type of discourse and reasoning by which humans are most powerfully bound, even though it is never listed among the primary types of knowledge¹⁰⁹. Indeed, Bruno continues, «all bonds are either reduced to the bond of love, depend on the bond of love or are based on the bond of love»¹¹⁰. According to Bruno, the 'hunter of souls' binds through «vision, hearing, and mind or imagination»¹¹¹. These three essential components of the hero's emblematic/love expression can also apply to the three-step process of emblematic apprehension, i. e., the contemplation of the emblematic text, the subsequent perception of its message, and finally the transformation of its content into a new heroic statement.

If an *impresa* is the visual and verbal disclosure of a love experience, Bruno's heroic discourse is an idiom based on 'the magic of

107. *Spaccio*, BDI 558.

108. In *De magia*, Bruno states that a specific category of demons (spirits of fire) are «proprius Dii appellantur et heroes» (BOL III 428). Cf. the following English translation: G. Bruno, *Cause, Principle and Unity. And Essays on Magic*, ed. by R. J. Blakwell and R. de Lucca with an introduction by A. Ingegno, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 125.

109. Cf. *De vinculis*, in *Cause, Principle and Unity. And Essays on Magic*, p. 163.

110. *De vinculis*, BOL III 684.

111. BOL III 155.

love', to paraphrase Guido Casoni's *Della magia d'amore*, one of the most interesting treatises on love of the late sixteenth century. Expressing himself in a very Brunian manner, Casoni writes:

Considera... Amore il moto, l'infinito, il vacuo, il loco, e 'l tempo, dimostrando a l'amante, che 'l suo desiderio altro non è che moto, et è duplice, circolare, e retto¹¹².

It is not my intention to assess whether Bruno's linguistic project in fact implies the construction of a new religious movement, or merely confirms the image of Bruno as *magus*, the hero skilled in the secret arts of persuasion and recollection. It is a fact that in the *Eroici furori* Bruno envisions (visual and verbal) rhetoric as the essential means through which the visible as shadow is allowed to utter its being. However, the disclosure of the visible can only take place through a dialogical interaction. The hero speaks insofar as his language of disclosure is appropriated by a heroic listener. An *impresa* is the linguistic unit of this rhetorical intercourse. Whereas for Farra an *impresa* is a solipsistic procedure of linguistic erasure, for Bruno it embodies the essential unit of the visible's mythic discourse. The bond holding together the heroic speaker and his idiom, the 'enlightening blind' subject and the heroic message is what Bruno calls 'love'.

112. G. Casoni, *Della magia d'amore*, Venezia 1592, c. 20r.

DOCUMENTI

CARDANO E ALDROVANDI NELLE LETTERE
DEL SANT'UFFIZIO ROMANO
ALL'INQUISITORE DI BOLOGNA (1571-73)

Per decenni, la documentazione sui rapporti di filosofi e scienziati italiani dei secoli XVI e XVII con le Congregazioni dell'Inquisizione e dell'Indice non ha avuto incrementi. Per alcuni autori – come, per esempio, Telesio, Stigliola, Girolamo Borri, Aldrovandi, Cardano, Della Porta, oltre a Galileo – fino a tempo recente essa è rimasta quella disponibile già nel periodo tra i secoli XIX e XX. Per altri, come Bruno e Campanella, gli importanti arricchimenti venuti negli anni '20 da Vincenzo Spampanato ed Enrico Carusi sono proseguiti fino a circa il 1950 grazie a Luigi Firpo, per poi sostanzialmente segnare il passo¹. E per altri ancora, come Patrizi, quanto noto oggi lo era già attorno al 1950². Una ragione generale, sottostante alle situazioni specifiche, è stata che fino all'apertura definitiva dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede era arduo per studiosi ammessi occasionalmente e di solito per breve tempo, privi di una descrizione analitica dei fondi, reperire una larga messe di documenti³. Quanto a fondi di altri archivi o biblioteche, a Roma o altrove, contenenti materiali provenienti dalle due Congregazioni o rilevanti per la loro attività, solo indagini estese e analitiche potevano produrre più che il rinvenimento episodico di singoli 'pezzi'.

1. Naturalmente l'affermazione riguarda solo i documenti strettamente inquisitoriali e i processi svolti a Roma, astraendo da casi come quelli di Cremonini e Vanini, e vale solo in senso tendenziale. Tra i rinvenimenti e pubblicazioni successivi basti ricordare, per Campanella, l'edizione curata da Germana Ernst degli *Articuli prophetales*, Firenze 1977, e per Galileo il documento relativo al *Saggiatore* pubblicato in P. Redondi, *Galileo eretico*, Torino 1983.

2. Eccezione fatta per l'*Emendatio in libros suos novae philosophiae*, pubblicata da P. O. Kristeller in «Rinascimento», n.s. X (1970), pp. 215-218.

3. La trasformazione della Congregazione del Sant'Uffizio in Congregazione per la Dottrina della Fede, avviata da Paolo VI nel 1965 col motuproprio *Integrae servandae* e completata nella costituzione *Regimini Ecclesiae universae* dell'agosto 1967, non fu solo nominale, ma comportò mutamenti non secondari di attribuzioni, struttura e procedure. L'archivio del Sant'Uffizio ospitava già l'archivio della Congregazione dell'Indice, soppressa nel 1917 come organo a sé e unita al primo dal motuproprio *Alloquentes* di Benedetto XV.

Questa seconda circostanza si è concretata negli ultimi anni, soprattutto ad opera di storici generali interessati al rilevamento seriale di dati o alle implicazioni sociali delle vicende culturali più che alle specificità di autori e idee; questa prospettiva ha portato nuove leve di ricercatori alla mappatura e uso sistematici di fondi ampi, prima ignorati o utilizzati sporadicamente e per ricerche molto mirate⁴. Come noto, invece, la prima condizione è cessata solo nel gennaio 1998, cosicché non sono ancora apparsi i risultati che la nuova situazione rende possibili anche per la storia delle idee filosofico-scientifiche. Ma non è azzardato supporre che, quando essi verranno a sommarsi a quanto viene emergendo dalle ricerche su fondi inquisitoriali di sedi decentrate, si avrà un'altra fase densa di acquisizioni, e forse un nuovo livello nell'analisi della vita intellettuale italiana tra '500 e '600. Questo intervento intende esemplificare le possibilità esistenti in questa direzione; perciò, intenzionalmente, non riguarda documenti di particolar valore o fatti intellettuali epocali⁵.

Tra i fondi superstiti di archivi di sedi periferiche dell'Inquisizione quelli di Bologna, il cui nucleo si trova in codici della Biblioteca dell'Archiginnasio (segnati da B 1856 a B 1945), è stato uno dei primi ad essere segnalato e studiato⁶. È tuttavia notevole, perché sintomatico della dinamica accennata, che non sia stata esaminata

4. Un inizio si può fissare negli anni '60, con lavori di A. Rotondò citati nel seguito; per gli anni successivi basti ricordare, tra quelli più attinenti alla storia della cultura 'alta', altri di A. Prosperi, P. Simoncelli, S. Seidel Menchi, G. Fragnito.

5. Altri lavori che presentano acquisizioni recenti nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), in esclusivo riferimento a autori di significato filosofico o scientifico, sono una nota di U. Baldini in *Giornata di studio. L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano* (Roma, 22 gennaio 1998), Roma 1998, pp. 141-153 e alcune relazioni di L. Spruit: *Due documenti noti e due sconosciuti sul processo di Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», IV (1998), pp. 469-73; Id., *Cesare Cremonini nelle carte del Sant'Uffizio romano*, relazione tenuta nel convegno *Cesare Cremonini: Aspetti del pensiero e scritti*, Padova 26-27 febbraio 1999 (in corso di stampa); Id., *I processi campanelliani tra Padova e Calabria. Documenti inediti dall'Archivio dell'Inquisizione Romana*, relazione tenuta nel convegno *Tommaso Campanella e la congiura di Calabria nel IV centenario*, Stilo 18-19 novembre 1999 (stampato qui di seguito e in corso di stampa negli Atti del Convegno). Si veda anche M. Valente, *Della Porta e l'Inquisizione. Nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 415-434.

6. Cfr. A. Battistella, *Processi d'eresia nel Collegio di Spagna (1553-1554). Episodio della storia della riforma in Bologna*, «Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le provincie di Romagna», s. III, XIX, 1901, pp. 138-203 (in estratto: Bo-

molto specificamente la documentazione che vi si trova sulle due figure culturalmente più significative tra i perseguiti dal Sant'Uffizio bolognese nel secolo XVI: Girolamo Cardano e Ulisse Aldrovandi. Naturalmente hanno agito anche fatti specifici. I codici dell'Archiginnasio non conservano fascicoli processuali sui due autori; solo due (B 1860 e 1861) contengono la corrispondenza col centro romano, e solo per gli anni 1571-94, ciò che esclude il vero e proprio primo procedimento contro Aldrovandi (1549-1550) e l'inizio (1570) di quello contro Cardano. Inoltre i due codici contengono le lettere giunte da Roma, non quelle inviate da Bologna, non conservate neppure in registri copialettere (mancanti nel fondo dell'Archiginnasio). Quindi le disposizioni e i riferimenti – usualmente sintetici – presenti nelle lettere della Congregazione erano scarsamente intelligibili o significativi finché non fossero integrati dagli originali delle altre – usualmente più diffuse ed esplicite – conservati nell'archivio centrale romano⁷. Il rinvenimento di questi, nel corso di una ricerca rivolta a tutti i documenti dell'archivio relativi alla filosofia naturale e alle scienze, dà ora alle carte bolognesi pieno significato e anticipa l'inizio della corrispondenza su Cardano, perché la prima comunicazione a Roma circa accertamenti su di lui è del 27 settembre 1570⁸.

Per varie ragioni (diversità dell'arco cronologico coperto; l'uso della Congregazione di non rispondere sempre alle comunicazioni, o di rispondere con una missiva a più di una; la perdita di alcune lettere, che pure erano giunte a destinazione), i due insiemi di testi

logna 1901); Id., *Il S. Officio e la riforma religiosa in Bologna*, Bologna 1905. Più recentemente: A. Rotondò, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, «Rinascimento», n.s. II (1962), pp. 107-154; Id., *Nuovi documenti per la storia dell'«Indice dei libri proibiti» (1572-1638)*, «Rinascimento», n.s. III (1963), pp. 145-211; L. Paolini-R. Orioli, *Acta S. Officii Bononiae ab anno 1291 usque ad annum 1310*, Roma 1982, nell'Introduzione. Sui codici dell'Archiginnasio e le parti dell'archivio confluite altrove cfr. G. Dall'Olio, *I rapporti tra la Congregazione del Sant'Ufficio e gli inquisitori locali nei carteggi bolognesi (1573-1594)*, «Rivista storica italiana», CV (1993), 1, pp. 246-286, in particolare p. 251, nota 16, al quale si rinvia anche per altra bibliografia rilevante.

7. Risulterà dal seguito che anche per un caso così interessante come quello di Cardano solo una tra le lettere rilevanti esistenti a Bologna è stata pubblicata.

8. Sull'indagine in corso si vedano l'intervento di U. Baldini in *Giornata di studio*, cit. Per la documentazione su Cardano nell'archivio romano vedi anche Id., *Cardano negli archivi dell'Inquisizione e dell'Indice*, «Rivista di storia della filosofia», LIII (1998), pp. 761-766.

non hanno la stessa consistenza. Nel caso di Cardano le lettere conservate a Roma sono ventisette (ventidue dell'Inquisitore, quattro dell'inquisito, una scritta da un terzo a suo nome), mentre quelle a Bologna sono solo sette⁹. Nel caso di Aldrovandi, quantitativamente molto meno rilevante (come si vedrà nel 1571 egli fu convocato dall'Inquisizione solo come teste), le lettere sono due a Roma e otto a Bologna (ma delle ultime solo una lo riguarda direttamente)¹⁰. Un'edizione delle lettere esistenti a Roma, prevista nel piano dell'indagine accennata, sormonta i limiti di un articolo, e sarebbe arbitrario separarle dagli altri documenti dell'archivio romano, pure di quegli anni, relativi al medico-matematico milanese e al medico-naturalista bolognese. È invece possibile un'edizione delle lettere dell'Archiginnasio, per il numero inferiore dei testi e perché non implica una scissione da una documentazione più ampia: se si astrae dalla perdita di alcune precedenti (del 1570), esse formano un insieme concluso di testi, il cui senso può essere chiarito integralmente da un apparato che fornisca rinvii ai testi romani. Si è così ricorsi a questa soluzione che, già prima dell'edizione complessiva dei documenti dell'archivio della Congregazione, consente di fissare tempi e modalità essenziali del processo a Cardano e della seconda (non ultima) fase delle difficoltà di Aldrovandi con l'Inquisizione, confermando dati e interpretazioni già noti e proposti ma anche smentendone altri.

Tutte le lettere del fondo bolognese relative ai due autori sono del 1571. Per Cardano questo si spiega immediatamente, dato il suo trasferimento a Roma dopo il processo; nel caso di Aldrovandi la circostanza sembra significare che l'interrogatorio che subì allora non ebbe seguito.

9. Sta a sé una lettera inviata da Cardano a Gregorio XIII tramite la Congregazione dell'Indice, circa del 1574 (in Bibl. Vaticana, cod. *Reg. lat.* 2023), edita parzialmente più volte e ora integralmente in G. Aquilecchia, *L'esperienza anglo-scozzese di Cardano e l'Inquisizione*, in G. Canziani (a cura di), *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, Milano 1999, pp. 380-81. Oltre a non trovarsi negli archivi delle congregazioni, la lettera si distacca cronologicamente da quelle qui considerate, essendo posteriore al processo bolognese.

10. In alcuni casi si tratta delle stesse lettere riguardanti anche Cardano, perché le comunicazioni da Bologna e le risposte del Sant'Uffizio vertevano spesso su più casi.

I. LE LETTERE

Le lettere del fondo dell'Archiginnasio furono inviate all'allora Inquisitore di Bologna, Antonio Balducci, dal Prefetto della Congregazione dell'Inquisizione, il cardinale Scipione Rebiba (detto usualmente Cardinale di Pisa)¹¹. Solo una (la n. XXX, del 15 agosto 1571) fu scritta dal vescovo di Bagnorea (Bagnoregio), coadiutore del Rebiba¹², non a Balducci (al momento a Milano) ma a chi sembra fosse il suo sostituto, il priore del convento bolognese di San Domenico¹³. Le lettere confermano quanto risulta da quelle inviate dall'Inquisitore a Roma, cioè la sua puntualità e minuzia nell'informare i superiori sui passi procedurali essenziali che aveva compiuto o stava per compiere, per averne l'approvazione *a posteriori* e non percorrere strade incerte. Il suo atteggiamento – come quello di Roma – nei confronti di due personalità quali Cardano e Aldrovandi, già allora note e significative, non è persecutorio né lassista: tratta di loro come eterodossi e possibili eretici, senza deroghe dovute alla loro notorietà ma anche con sostanziale rispetto e, nel caso di Cardano, si direbbe con qualche riguardo per i suoi problemi e l'età.

11. Il codice B 1860, nel quale si trovano, non presenta una numerazione unitaria per fogli (che compare solo in sezioni), ma una progressiva delle lettere, che è quella qui adottata. Il domenicano Balducci (o Balduzzi), nativo di Forlì, (e in religione, appunto, Antonio da Forlì) fu figura di qualche spicco: già priore del convento bolognese di S. Domenico (1567-69), fu inquisitore di Bologna dal 1560 al 1572 e provinciale di Lombardia del suo Ordine (1571-72), poi Commissario generale del S. Uffizio a Roma (1572-76); dal 1576 al 1580 fu vescovo di Treviso (Avelino). Scrisse un *De auctoritate summi Pontificis* e un *De fide* (Battistella, *Processi d'eresia*, cit., pp. 199-200, e *Il S. Ufficio*, cit., pp. 182-87); A. D'Amato, *I Domenicani a Bologna*, I, Bologna 1988, p. 617. Il Rebiba (ca. 1505-1577) fu prima vescovo di Mottola (1551-1560), poi di Albano, governatore di Roma, cardinale dal 1556, nel 1558 legato presso Ferdinando II, vescovo di Pisa, Camerario del S. Collegio nel 1565-66. Nel 1566 Pio V lo volle nella Congregazione del S. Uffizio, della quale attorno al 1570 era decano e prefetto. Nell'archivio sono numerosi i documenti suoi, o inviati a lui. Esponente dell'ala rigorista della Curia, fu del tutto in linea con l'intransigenza di Pio V Ghislieri (L. Pastor, *Storia dei papi*, VI, VII, VIII, *ad indices*; G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, LVI, p. 264).

12. Dal 1568 al 1581 fu vescovo di Bagnorea il domenicano Umberto (Uberto) Locati (ca. 1507-1587), noto per scritti storici (*Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, III, Monasteri 1923, p. 128; Moroni, *Dizionario*, cit., vv. X, p. 311 e LII, p. 258).

13. Il nome del priore successivo a Balducci non emerge dalla storiografia sui domenicani a Bologna. Solo un'indagine nell'archivio di S. Domenico potrà colmare la lacuna.

Le lettere (in entrambe le direzioni) sostanzialmente non contengono valutazioni dottrinali: non solo perché, come già accennato, queste erano espresse in documenti di tipo diverso che confluirono nei fascicoli processuali, ma perché un giudizio sul pensiero di Cardano aveva cominciato a strutturarsi già prima a seguito delle condanne delle sue opere, prodotte in sedi diverse ma tutte convergenti nell'individuare precisi elementi di inconciliabilità con la dottrina cattolica¹⁴. Quanto a Aldrovandi, la sua posizione di semplice testimone dell'attività di un supposto nucleo filo-protestante all'interno di una congregazione religiosa bolognese rese inutile ogni accertamento condotto sulle idee scientifiche (le sue opere apparvero solo in seguito).

II. NATURA DEI TESTI E CRITERI DELL'EDIZIONE

Le lettere dei due fondi rientrano nella corrispondenza che si può dire 'ordinaria': quella, cioè, con la quale le Inquisizioni periferiche ragguagliavano Roma sui più gravi, interessanti o problematici tra i casi aperti, mentre il Sant'Uffizio esprimeva le proprie valutazioni, impartiva direttive su sviluppo o conclusione dei procedimenti, chiedeva chiarimenti o formulava critiche¹⁵. Nella corrispondenza di questo genere le lettere puramente informative si alternano con

14. Si pensa alle condanne (che suppongono esami censori) che portarono al suo inserimento in vari indici. Prima del processo bolognese furono proibite le seguenti opere: *De subtilitate* negli indici di Parigi (1551), di Spagna (1559) e di Portogallo (1561); *In Ptolomaei De astrorum iudiciis commentaria* negli indici di Spagna (1559) e di Portogallo (1561). Altre censure – rinvenute dall'indagine in ACDF – furono commissionate autonomamente da inquisitori o vescovi oppure richieste dalla Congregazione a singoli qualificatori o a comitati di censori in diverse città, in vista di edizioni *expurgatae* delle sue opere.

15. Nell'archivio romano questa corrispondenza, in origine ingentissima, sopravvive solo per alcune sedi, e per periodi limitati. Essa era distinta dai resoconti annui dell'attività che ogni Inquisitore doveva inviare a Roma, che pure restano solo in parte e che di solito forniscono solo i nominativi degli inquisiti e, in termini genericissimi, l'oggetto dell'imputazione o sentenza. Per gli inquisiti per i quali l'indagine era sfociata in un processo formale ogni Inquisitore doveva anche inviare a Roma, in estratto o in copia integrale (secondo la natura e importanza del caso, o secondo disposizioni ricevute), il fascicolo processuale. Questi fascicoli, depositati nella parte dell'archivio detta «criminale», la più colpita dalla dispersione e distruzione intervenute quando l'archivio fu in Francia a seguito della requisizione napoleonica, sono perduti quasi completamente. Con essi andò pure perduta una parte rilevante della corrispondenza non ordinaria, costituita dalle lettere di denuncia e da

altre che richiedevano disposizioni su casi singoli, segnalavano problemi e urgenze, dettavano interventi e decisioni specifici. È importante, per evitare delusioni conseguenti ad attese improprie, definire la natura dei dati che questo genere di testi era destinato a trasmettere. Poiché gli atti processuali e le censure di consultori o qualificatori su scritti, tesi o idee di inquisiti confluivano nei relativi fascicoli, inviati separatamente, di norma le lettere non argomentavano le imputazioni né si riferivano a punti dottrinali (o lo facevano in via del tutto sintetica rinviando agli atti). Inoltre i testi rilevanti per la fisionomia culturale di un imputato (come un memoriale difensivo o una petizione), che talora erano allegati ad esse, di solito ne venivano separati per essere collocati anch'essi nei fascicoli¹⁶. Per effetto di queste circostanze la corrispondenza ha un carattere ben più amministrativo-burocratico che dottrinale, il che non esclude che, sullo sfondo di una pluralità di altri elementi, anche gli accenni occasionali che offre possano rivelarsi nuovi o chiarificanti¹⁷.

Le notizie o considerazioni su un autore o opera possono dar luogo a un'intera lettera o occuparne un solo periodo, frase o inciso. In quelle dell'Archiginnasio pertinenti a Cardano e Aldrovandi prevale il secondo caso, né esse trattano di altri procedimenti che, nell'ottica della storia intellettuale, abbiano un preciso rilievo. È parso quindi sufficiente riprodurre le sole parti dei testi relative ai due autori. La trascrizione è conservativa: gli interventi sono strettamente limitati ai punti nei quali erano possibili fraintendimenti¹⁸.

quelle che accompagnavano gli atti, estratti o fascicoli processuali; testi di entrambi i generi si rinvenivano di rado, plausibilmente perché la maggioranza fu inserita nei fascicoli.

16. Ad esempio, la lettera XLII del codice B 1860, sulla quale si tornerà in rapporto a Aldrovandi, menziona come allegato un memoriale dei canonici della chiesa di S. Salvatore di Bologna, che non si trova nel codice.

17. Le serie della corrispondenza – sia del genere qui considerato che di altri (quelle con i vescovi, con altre Congregazioni cardinalizie, con Stati e uffici laici) – sono probabilmente, dopo i fascicoli della parte «criminale» dell'archivio, quelle meno conservate. La spiegazione più plausibile è che anch'esse, come avvenne per i fascicoli, fossero 'sfoltite' a Parigi quando, con la Restaurazione, si trattò di riportare l'archivio a Roma.

18. Una parola (o parte di essa) di lettura incerta è posta in parentesi quadra [quoad]. Una illeggibile è indicata col segno [...]. Le abbreviazioni sono state sciolte solo quando il loro significato poteva non essere evidente, ponendo le lettere aggiunte tra parentesi uncinate: «q<ues>to» per «q.to», «mem<oria>le» per

Una cronologia essenziale della vicenda processuale, per la fase anteriore a quella documentata dalle lettere, può facilitare la comprensione dei documenti.

7 maggio 1570: denuncia di Cardano al cardinale di Verona da parte dell'inquisitore di Como¹⁹.

27 settembre 1570: inizia il fitto carteggio su Cardano (già detenuto) tra il Balducci e il cardinale di Pisa.

18 novembre 1570: Cardano chiede di essere liberato.

7 dicembre 1570: nel Sant'Uffizio romano si legge il dossier (*processus*) inviato da Bologna, che è «nondum completus nec finitus».

16 dicembre 1570: il Balducci chiede alla Congregazione dell'Inquisizione un atto di clemenza per Cardano, vecchio e malato.

22 dicembre 1570: Cardano passa dal carcere dell'Inquisizione agli arresti domiciliari; il giorno seguente, 23 dicembre, fa scrivere una lettera di ringraziamento al Cardinale di Pisa.

12 gennaio 1571: Cardano invia una seconda lettera di ringraziamento al Cardinale di Pisa, questa volta di proprio pugno.

Documento 1²⁰

ACDF, Index, *Protocolli G* (II.a.7), ff. 336r-337v

Frate Gaspare Sacco, Inquisitore di Como, al Cardinale di Pisa in
Roma

Como, 7 maggio 1570
(autografa)

(336r) Ill.^{mo} et R.^{mo} Mons<igno>r S.

Gia alquanti mesi mi fu portato un libro composto da un Girolamo Cardano milanese qual legge medicina in Bologna. nel q<ua>l libro intitolato de Varietate rerum²¹ esso Cardano se mostra mal cre-

«mem.le». Per la Biblioteca dell'Archiginnasio si usa l'acronimo BAB. Nel codice le lettere sono numerate in progressione sul primo foglio, legate una nell'altra. La prima lettera, qui non pertinente, è del 6 gennaio 1571.

19. *Infra*, documento 1.

20. Questa lettera è il primo documento datato relativo a Cardano presente nell'Archivio della Congregazione.

21. Tutte le sottolineature sono nel manoscritto.

dente anzi incredulo et insegna errori, heresie et molte supersticionj al giudicio mio. Et tra li altri nel. 2. libro del sudetto libro al Cap. 13 dove parla de influsi celesti tanto li ingrandisce che nega iddio operare in queste cose inferiori. nega la posanza di demonij et chiama li s<an>ti martiri pazzi et aggitati da celesti influsi a perder la robba et la Vita per cose incerte. Et nel libro XV a capi 80. carte .737. chiama li giudici de malefici et Apostate empij ingiusti et lupi rapacj et si beffa di S. Agustino. Et nel capo. 81. dove scrive de miracoli nel principio et a carte 749 nel fine dice li miracoli esser fittioni et la magior parte esser trovate per testimonio de sacerdoti quorum proprium est mentiri, insegna poi de chiromanzia. Hidromanzia et altre supersti<tio>ni dannate dal sacro concilio Tridentino et molti altri errori come si puo vedere. Mi e parso darne aviso a .S.S. ill.^{ma} acio sia prohibito esso libro come pernicioso et che si castighi il compositore capricioso. q<ua>l in Bologna legendo puo con la viva voce li sudetti et piu gravi errori insegnare. Et di tutto cio ne ho scritto al padre R.do inq<uisito>re di Bo<logn>a . S.S. ill.^{ma} fara quella provisione che gli parera a cui humilm<en>te con ogni riverenza me racom<man>do.

Da Como a .7. di maggio 1570

D<i> .S.S. ill.^{ma} minimo S<ervito>re Frate Gasparo Sacco inq<ui> sito>re di Como

(337v) Errores annot<ati> in lib. de
Varietate scientiarum
Cardani²²

Documento 2

BAB, ms. B 1860, lettera VIII²³

Il Cardinale di Pisa ad Antonio Balducci in Bologna

22. «Errores ... Cardani»: nota d'ufficio.

23. Risposta a una lettera di Balducci del 3 febbraio 1571 (ACDF, SO, *St. st.*, EE.1.b, f. 769^{rv}), alla quale Balducci aveva allegato una copia delle decisioni del suo ufficio circa il modo di condurre la causa di Cardano e i suoi interrogatori successivi. In quella data l'Inquisitore era in attesa della difesa di Cardano. Nella lettera egli si dice contrario alla tortura, per lo stato di salute dell'imputato e perché

Roma, 10 febbraio 1571

[Il cardinale accusa ricevuta della lettera di Balducci del 3 febbraio]
«Con la copia de i voti consultivi nella causa del Cardano; ma perché non ci è stato tempo di vederli, ci riserveremo di darvi risposta ad un'altra volta, che sarà quanto prima havremo comodità di considerarli, et di proporli nella nostra Congregat^{io}ne»²⁴.

Documento 3

BAB, ms. B 1860, lettera IX²⁵

Il Cardinale di Pisa ad Antonio Balducci in Bologna
Roma, 18 febbraio 1571

«Con la vostra di III di q^{ues}to si sono havuti i dati nella causa del Cardano, quali si sono visti; et a noi pare, che si debba spedire facendolo aggiurare²⁶ de vehementi, et con prohibire gli detti suoi libri, nelli quali si trovano de gl'errori.....»²⁷.

ormai le proposizioni eterodosse sono manifeste e sta alla Congregazione di accettare o meno gli argomenti a difesa portati da Cardano. Aggiunge di ritenere che le dichiarazioni dell'imputato siano esaurienti, anche quanto all'esistenza di complici.

24. Annotazione bolognese sul foglio d'indirizzo: «X Febr. 1571. Recipit vota in causa Cardani».

25. Risponde ancora alla lettera del 3 febbraio. Nel frattempo, però, Balducci aveva inviato un'altra lettera, il 10 febbraio (ACDF, SO, *St.st.*, EE.1.b, ff. 810r-811v), allegando il dossier completo e dicendo di attendere da Roma disposizioni sul da fare. In quest'altra lettera, ripercorrendo le tappe del processo, richiamava l'attenzione del Cardinale di Pisa su alcune circostanze: (1) tutti i testimoni gli hanno parlato del Cardano «con ogni modestia»; (2) le modalità dell'eventuale abiura – pubblica, privata, con qualche «agevolezza» – oppure in presenza dei due cardinali presenti in quel momento a Bologna; (3) l'impossibilità per Cardano «di purgarsi canonicamente», dal momento che per la vita appartata non gli sarebbe possibile trovare persone che testimonino la sua buona fama; (4) la possibilità che Cardano, nel caso di una condanna all'abiura come eretico o come «vehemente sospetto», si faccia prendere dalla disperazione e fuga nel campo degli eretici, con conseguenze probabilmente nefaste: «è tanto facile nello scrivere, che se il Demonio s'havesse à servire di lui credo che saria un'pessimo istrumento».

26. «aggiurare»: sic.

27. Sul foglio d'indirizzo si trova questa nota: «18 Ianuari [sic, per «Februa-

Documento 4

BAB, ms. B 1860, lettera XIII²⁸Il Cardinale di Pisa ad Antonio Balducci in Bologna
Roma, 10 marzo 1571

«Intorno la speditione del Cardano di che ne ricercate il parer mio con la vostra di XXIV del pass<a>to vi dicemo, che lo dovete far abiurar privatam<en>te coram congreg<atio>ne et gli direte di poi, che N<ostro> S<igno>re non vuole, ch'egli legga più,²⁹ ne che faccia stampare opera alc<u>na. Et q<ues>to basterà, ch'egli lo sappia, senza altrimenti inserirlo nella sentenza»³⁰.

Documento 5

BAB, ms. B 1860, lettera XVI³¹Il Cardinale di Pisa ad Antonio Balducci in Bologna
Roma, 17 marzo 1571

«..... All'altra vostra de IX pur del presente, non ci occorre, che dir altro, havendo già con le precedenti nostre significatovi quanto faceva di bisogno per la speditione del Cardano.....»

rii)]. Recepit Congregat<ion>em in causa Cardani q[uoad] abiurat<io>ne de vehementi et prohibitione librorum suorum in quibus sunt errores».

28. Risposta a una lettera di Balducci del 24 febbraio 1571 (ACDF, SO, *St.st.*, EE.1.b, f. 823r), in cui si chiede nuovamente se Cardano debba abiurare in pubblico o «con qualche temperamento», e se bisogna assegnargli qualche «penitentia privativa».

29. Sottolineato nel manoscritto.

30. Il periodo «che lo dovete ... nella sentenza» è riquadrato a penna. Sotto, tra la data e la firma del cardinale, segue un'attestazione autografa di Cardano di presa visione: «Ego Hier<onimu>s Card<anu>s accepi has literas die XVII praesentis mensis a R<everen>do D. Padre inquisitore». Annotazione sul foglio d'indirizzo: «X. Martii 1571. D. Hier<onimu>s Cardanus abiuret coram congregat<ion>e nec legat, nec aliquid imprimi ... faciat.»

31. Risposta a una lettera di Balducci del 9 marzo (ACDF, SO, *St.st.*, EE.1.b, f. 760r), in cui chiede ancora se deve far abiurare Cardano in pubblico o in privato; inoltre chiede disposizioni «circa le penitenze privative».

Documento 6

BAB, ms. B 1860, lettera XVII³²
 Il Cardinale di Pisa ad Antonio Balducci in Bologna
 Roma, 24 marzo 1571

«..... anchora, che di poi con le precedenti nostre vi si era dato conto di tutto quello, che ricercavate in materia della expeditione del Cardano, il che però hora non si replicarà. Et resto solo di dirvi che qui si ha un'altra depositione contro di quel D. Gio. Grisostomo da Bologna, la quale vi si manda accio possiate procedere contro di esso, et potrete essam<ina>re l'Aldrovandi, al q<ua>le farete vedere il seguente capitolo che conforme al ricordo nostro vi si scrive a q<ues>to effetto; et ci mandarete di poi il detto suo, et appresso la deposit<io>ne di quel D. Gio. Giacomo Cavaletta.

Qui si ha qualche sospetto, il che ci viene anco confermato dalla deposit<io>ne di alc<u>ni homini da bene, che un D. Gio. Grisostomo da Bologna dell'ordine de scioppettini, et hora Priore costì, male sentiat de fide; et perche viene allegato per conteste m. Ulisse Aldovrandi³³ col quale dicono haver tenuto insieme con altri stretta pratica. Però vi ordiniamo, che mandate per il detto Aldovrandi, et che lo esaminiate sopra di q<ues>to fatto, essortandolo, et avertendogli a dire intieram<en>te la verità di quanto sa così di esso D. Gio. Grisostomo, come de altri, che havesse conosciuti per eretici, o per sospetti, facendoli sapere il pericolo, che correrà ogni volta, che tacesse alc<u>na cosa di essere giudicato fautore di eretici»³⁴.

32. Seconda risposta alla lettera di Balducci del 10 febbraio 1571. In quella, oltre a informare sulla causa contro Cardano, egli parlava di una «depositione» ricevuta contro un certo sacerdote Giovanni Grisostomo, il quale, stando ad un'ulteriore testimonianza, avrebbe frequentato la casa di Ulisse Aldrovandi «alhora heretico perditissimo». Balducci chiedeva se era necessario interrogare Aldrovandi sugli eretici da lui conosciuti e frequentati a Bologna. Diceva poi di credere che una lettera della Congregazione romana «darà più spavento, e, farallo meglio risolvere à dire la verità». Aggiungeva che avrebbe indagato sugli eventuali complici del sacerdote.

33. Sottolineato nel manoscritto; le forme diverse «Aldovrandi» e «Adrovandi» sono entrambe nelle lettere.

34. Il testo da «Qui si ha» a «fautore di heretici» è un estratto di una lettera precedente del cardinale a Balducci, che probabilmente sarà del 1570 perché non è nel codice. Come detto sopra dal Rebiba, l'estratto fu inserito (è della stessa mano del

Documento 7

BAB, ms. B 1860, lettera XVIII³⁵Il Cardinale di Pisa ad Antonio Balducci in Bologna
Roma, 31 marzo 1571

«Ci occorre di dirvi, intorno i libri del Cardano, che vi pigliate cura di avisare tutti gl'Inquisit<or>i che voglino prohibire totalm<en>te quello de rerum varietate. De gl'altri due dati alla stampa ne potrete far pigliar copia, et vedere, se vi è cosa trista».

Documento 8

BAB, ms. B 1860, lettera XX³⁶Il Cardinale di Pisa ad Antonio Balducci in Bologna
Roma, 21 aprile 1571

[Informa di aver ricevuto] «li processi contra di D. Gio. Grisostomo,

passo che lo precede) per rendere esplicito Aldrovandi mostrandogli la delicatezza della propria posizione. Sul foglio d'indirizzo la nota: «Exam[inet] Dominum Ioh[anne]m Chrisost[omu]m a Bononia Canon[ico]rum S[anc]ti Salvatoris».

35. Risposta a lettere del Balducci del 21 e 24 marzo 1571, delle quali solo la prima è conservata (ACDF, SO, *St. st.*, EE.1.b, f. 807r). In questa lettera egli comunica, oltre alla «expeditio causae», di aver saputo da Cardano che aveva due opere in corso di stampa a Basilea, e chiedeva disposizioni su come rendere pubblica la proibizione del *De rerum varietate*.

36. Risposta a lettere del 7 e 14 aprile 1571, delle quali solo la prima è conservata (ACDF, SO, *St. st.*, EE.1.b, ff. 822v, 839r). Balducci vi comunicava di aver avvisato gli altri inquisitori locali sulle opere di Cardano, secondo le modalità indicategli dalla Congregazione. Tuttavia il cardinale si riferiva maggiormente alla lettera del 31 marzo 1571 (ACDF, SO, *St. st.*, EE.1.b, f. 827rv), in cui Balducci informava circa l'interrogatorio di Ulisse Aldrovandi, avvenuto il giorno prima. Stando alle sue parole Aldrovandi sostenne di non ricordare ciò che era avvenuto 22 anni prima: fu quindi interrogato anche sui fatti del procedimento subito negli anni 1549-1550. Balducci aggiungeva di essere convinto di poter raccogliere informazioni per altre vie, e comunicava che nelle carte del suo archivio si trovava una deposizione attestante che nel periodo indicato a casa di Aldrovandi vi erano state riunioni di eretici, tra i quali «il fratello di ms. Ulisse chiamato don Theseo ... e delli fr[at]i schiopettinj». La persona che aveva fatto la deposizione confermava di aver detto il vero all'epoca, ma di non ricordare più quanto allora era avvenuto. Infine, Balducci chiese a Roma se bisognava interrogare Teseo Aldrovandi.

et di D. Theseo frati Scioppettini³⁷, li quali prima si vederanno, et poi vi si dirà il parer nostro».

Documento 9

BAB, ms. B 1860, lettera XXI³⁸
 Il Cardinale di Pisa ad Antonio Balducci in Bologna
 Roma, 13 giugno 1571

«..... Intorno il leggere del Cardano, si ha d'intendere solo per Bologna.
»

Documento 10

BAB, ms. B 1860, lettera XXVII³⁹
 Il Cardinale di Pisa ad Antonio Balducci in Bologna
 Roma, 4 agosto 1571

[Risponde alle lettere del 21 e 25 luglio] «con le quali si ebbero ancho le deposit<io>ni di quei padri di S. Salvatore, et dello Scoto,⁴⁰ le q<ua>li tutte si vederanno».

37. Canonici Regolari di Scopeto o Scopetini di S. Ambrogio di Gubbio, detti anche Canonici Regolari di S. Salvatore. Nel 1824 si fusero con i canonici Lateranensi.

38. Nessuna lettera di Balducci in ACDF accenna a una richiesta di Cardano circa il permesso di riprendere l'insegnamento. Si deve quindi ipotizzare una sua lettera perduta successiva a quelle del 7 e 14 aprile, o forse l'accenno si trovava nella seconda, che come detto è perduta.

39. Il cardinale scrive di rispondere a due lettere del 21 e 25 luglio 1571. Di queste è conservata solo la seconda (ACDF, SO, *St.st.*, EE.1.b, f. 813^{rv}) che tuttavia tratta di altri argomenti. Esiste invece una lettera del 14 luglio 1571 (ACDF, SO, *St.st.*, EE.1.b, f. 831^r), in cui Balducci riferisce di aver trovato altri due indizi: (1) un testimone afferma di essere stato condotto nella casa di Aldrovandi e di avervi comprato un libro proibito; (2) una prete incarcerato per debiti e sospetto di eresia ricorda di essere stato una volta a casa Aldrovandi, «dove fu lecta una lectione alla lutherana».

40. Nelle lettere non vi sono altri riferimenti a questo personaggio e alla sua de-

Documento 11

BAB, ms. B 1860, lettera XXX⁴¹

Il vescovo di Bagnorea al priore di S. Domenico in Bologna
[Roma], 15 agosto 1571

«.....ho a piacere che li preti di S. Salvatore venghino a
Roma perche in vero hanno da travagliare assai.....»

Documento 12

BAB, ms. B 1860, lettera XLIII⁴²

Il Cardinale di Pisa ad Antonio Balducci in Bologna
Roma, 29 settembre 1571

«Li Can<oni>ci di S. Salvatore di Bologna hanno fatto presentare
l'incluso mem<oria>le intorno al quale non si è dato loro alc<u>na
risolut<io>ne»⁴³.

Documento 13

BAB, ms. B 1860, lettera LXXXVIII⁴⁴

Antonio da Forlì,⁴⁵ Commissario del Sant'Uffizio, all'Inquisitore di
Bologna [Innocenzo Morandi]⁴⁶
Roma, 4 ottobre 1572

[Prende atto di una precedente del Morandi, che informava che

posizione (a meno che si trattasse di quella che aveva originato gli accertamenti:
vedi nota 32).

41. Risposta a una lettera del 28 luglio 1571, non presente in ACDF, nella quale il
Balducci doveva aver comunicato che i sacerdoti indagati intendevano andare a
Roma per giustificarsi.

42. Risponde a una lettera che non è in ACDF.

43. Il cardinale lasciava al Balducci la decisione circa quanto esposto nel memo-
riale. Questo non si trova nel codice.

44. La lettera alla quale risponde non è in ACDF.

45. Antonio da Forlì: cioè A. Balducci (vedi n. 11).

46. Nel 1572 era Inquisitore di Bologna il domenicano Innocenzo Morandi; cf. A.
Battistella, *Processi d'eresia nel collegio di Spagna (1553-1554)*, cit., p. 200.

erano in corso ulteriori indagini su altri canonici di S. Salvatore: Don Anastasio da Bologna, Don Ambrosio da Bologna e Don Giovanni Maria da Bologna.]

Documento 14

BAB, ms. B 1860, lettera LXLIX⁴⁷

Antonio da Forlì, Commissario del Sant'Uffizio, all'Inquisitore di
Bologna [Innocenzo Morandi]
Roma, 19 novembre 1572

[Morandi lo ha informato su un ulteriore interrogatorio svoltosi in
San Salvatore]

Documento 15

BAB, ms. B 1860, lettera CXVI⁴⁸

Antonio da Forlì, Commissario del Sant'Uffizio, all'Inquisitore di
Bologna [Innocenzo Morandi]
Roma, 18 febbraio 1573

[Prende atto che le indagini in San Salvatore proseguono]

Documento 16

BAB, ms. B 1860, lettera CXXII⁴⁹

Antonio da Forlì, Commissario del Sant'Uffizio, all'Inquisitore di
Bologna [Innocenzo Morandi]
Roma, 18 marzo 1573

[Morandi gli ha comunicato che in S. Salvatore è stato interrogato
Don Tom. Zevi da Bologna, che deve testimoniare sul p. Giovanni
Mario da Bologna]

47. «LXLIX»: sic. La lettera alla quale risponde non è in ACDF.

48. La lettera alla quale risponde non è in ACDF.

49. La lettera alla quale risponde non è in ACDF.

IV. BREVE ANALISI DEI CONTENUTI

Il carteggio tra l'Inquisizione bolognese e la Suprema congregazione romana consente di fissare alcuni punti. Innanzitutto, sembra verosimile che il processo bolognese abbia avuto origine dalla segnalazione dell'Inquisitore di Como circa il carattere ereticale del *De varietate rerum*, dal momento che nella sua lettera del 7 maggio 1570 afferma di aver informato il collega di Bologna, dove risiedeva Cardano.

Le lettere rivelano inoltre che il processo si sviluppò in un rapporto di stretta collaborazione tra Roma e la sede periferica. L'inquisitore bolognese informava i superiori meticolosamente e con grande regolarità su tutte le cause pendenti nel suo ufficio, facendosi guidare da Roma in tutte le tappe del processo e chiedendo precise disposizioni sull'istruzione, sugli interrogatori, e in particolare sulle decisioni finali. Nel caso di Cardano chiese varie volte, e con insistenza, indicazioni circa le modalità dell'abiura e le pene da imporre. Ciò non implica che Balducci non avesse autonomia nel condurre le indagini e impostare i processi; frequentemente, anzi, le sue richieste di disposizioni furono accompagnate da precise proposte riguardo alle decisioni da prendere. Il 3 febbraio 1571, per esempio, si disse contrario alla tortura, e il seguito della corrispondenza fa pensare che Roma accogliesse la sua tesi. Notevole, poi, la lettera del 10 febbraio nella quale, oltre a formulare argomenti sull'impossibilità di imporre «purghe canoniche» a Cardano, chiese esplicitamente di non umiliare l'anziano filosofo con una condanna troppo severa, prospettando uno scenario allarmante: quello di un Cardano disperato che avrebbe potuto cercare rifugio nel campo degli eretici con conseguenze probabilmente nefaste, qualora il Demonio avesse deciso di servirsi di lui come strumento. È molto probabile che la preoccupazione trovasse ascolto, perché il 10 marzo il Cardinale di Pisa comunicò a Balducci che si era deciso per l'abiura «coram congregatione». Infine, a causa praticamente conclusa, gli fu lasciata libertà di giudicare egli stesso le opere che Cardano aveva ancora in corso di stampa.

Tuttavia – e questo è un terzo punto rilevante – l'autonomia dell'inquisitore periferico era sostanzialmente condizionata dalle direttive di Roma, e benché il processo si svolgesse a Bologna è fuori dubbio che le decisioni fondamentali furono prese nella Congregazione romana. Quest'ultima impose la forma della sentenza (l'abiura «de vehementi», ma a porte chiuse) e fu il Papa, evidente-

mente informato del processo, a decidere di privare Cardano dell'insegnamento accademico e della possibilità di pubblicare⁵⁰. Ancora, è notevole la disposizione di far comunicare queste decisioni al filosofo in forma orale e privata. A questo si aggiunge che da un altro documento (n. 7), si evince che il divieto dell'insegnamento fu presto attenuato e che a Cardano fu permesso l'insegnamento a Bologna prima che intervenisse la decisione del suo trasferimento a Roma. Solo un proseguimento degli accertamenti a Roma, con numerose censure composte dopo il 1572, portò a una proibizione più incisiva delle sue opere⁵¹. La sentenza bolognese, infatti, e questo è un ulteriore punto prima non chiaro, non pose termine al processo e la causa riprese a Roma andando avanti, con la collaborazione del Cardano, fino alla morte nel 1576⁵². Si può quindi dire che la Congregazione non considerò il processo di Bologna, e la relativa sentenza, come definitivi, ma piuttosto come una fase di impostazione.

Di carattere più enigmatico e, soprattutto, laconico sono le comunicazioni che riguardano Ulisse Aldrovandi, coinvolto marginalmente e, per di più, apparentemente soltanto per circostanze pregresse nell'indagine su un nucleo filo-protestante a Bologna, di cui fece parte suo fratello. La documentazione sembra escludere che nei confronti di Aldrovandi si aprisse un nuovo procedimento, dopo quello del 1549-1550. Il 24 marzo 1571 il nome di Aldrovandi compare come quello di un teste, non processato in prima persona. I passi che lo riguardano rivelano sostanzialmente il peso di vecchi

50. Nel 1571 era papa Pio V (Michele Ghislieri), già commissario generale dell'Inquisizione. Tuttavia, nei verbali delle sedute della Congregazione in quel periodo (ACDF, SO, *Decreta*, 1567-1571) non risultano decisioni riguardanti il processo bolognese. Risulta solo una condanna all'abiura «de vehementi» per un certo Giovanni Francesco Cardano, in data 14 febbraio 1571; cfr. ACDF, SO, *Decreta*, 1567-1571, f. 181r.

51. Si veda, per esempio, il decreto del 29 ottobre 1572 che proibiva tutte le opere, eccetto quelle mediche, in ACDF, Index, *Diari*, I.1, f. 5v; cfr. ACDF, Index, *Protocolli*, A (II.a.1), f. 86:1. Per decreti del Sant'Uffizio che riguardano Cardano, vedi: ACDF, SO, *Decreta*, 1571-74, ff. 84v-85r (2 gennaio 1572), 87r-v (22 gennaio 1572); 119r (13 novembre 1572); *Decreta*, 1574-1575, ff. 22v-23r (14 maggio 1574), e ff. 163v-165r (5 gennaio 1576).

52. Sono state rinvenute delle risposte di Cardano ad una serie di censure fatte alla sue opere in ACDF, Index, *Protocolli*, G (II.a.7), ff. 331r-332v, 334r-335v, 342r-343v. Sia le censure che le risposte sono senza data, ma collocabili con certezza nell'arco di tempo tra 1572 e 1576.

sospetti nei suoi riguardi: le deposizioni attestano la sua eterodossia «storica»; un testimone venti anni prima lo aveva descritto come «heretico perdittissimo»; un altro ammette di aver comprato in una circostanza a casa di Aldrovandi un libro proibito; una deposizione risalente alla stessa epoca aveva parlato di riunioni di «eretici» che vi erano avvenute. L'ultimo dato viene confermato da un prete incarcerato e sospettato di eresia. Le indagini successive, stando alle lettere, cessarono di rivolgersi a lui per concentrarsi esclusivamente sui sacerdoti di San Salvatore. Il nome di Aldrovandi ricomparirà solo molti anni dopo, quando richiederà licenze per leggere libri proibiti, e l'«imprimatur» per le proprie⁵³.

A questo stadio della ricerca ogni valutazione di sintesi è prematura. Si può, tuttavia, osservare che Cardano e Aldrovandi esemplificano due diverse forme di rapporto conflittuale tra cultura filosofico-scientifica e gli organi di censura ecclesiastica, forme che l'Archivio del Sant'Uffizio documenta ampiamente. L'eterodossia del primo fu percepita come coestensiva alla sua intera figura intellettuale, nel senso che l'intervento censorio riguardò gli stessi connotati di fondo del suo pensiero. Nel caso di Aldrovandi invece, già prima e in seguito, si dette una sostanziale scissione tra la sua figura di ricercatore, sulla quale non si ravvisano rilievi sostanziali, e il suo credo religioso, che fu l'oggetto unico degli accertamenti inquisitoriali. A questa differenza se n'associa un'altra, di notorietà, tra i due autori. Stando alla documentazione conservata Cardano è forse, in assoluto, l'autore che nel tardo Cinquecento fu oggetto del maggior numero di analisi da parte di qualificatori e consultori. Inoltre, fino agli anni '30 del Seicento è l'autore per cui risulta il maggior numero di permessi di lettura da parte, poi, di una gamma di lettori vastissima, tra religiosi, medici, filosofi e matematici.

53. Si vedano, rispettivamente, ACDF, SO, *Decreta*, 1565-1567, ff. 33v-34v e ACDF, Index, XVIII.1, ff. 224r, 231v.

I PROCESSI CAMPANELLIANI TRA PADOVA
E CALABRIA: DOCUMENTI INEDITI
DALL'ARCHIVIO DELL'INQUISIZIONE ROMANA*

Per la ricostruzione dei processi cinquecenteschi di Campanella rimane tuttora fondamentale il saggio *I primi processi campanelliani in una ricostruzione unitaria* di Luigi Firpo, apparso nel 1939 sul «Giornale critico della filosofia italiana», e recentemente riproposto da Eugenio Canone¹. Avendo a disposizione i 100 decreti del Sant'Uffizio romano pubblicati da Carusi nel 1927², Firpo fu in grado di presentare un quadro dei primi processi notevolmente più preciso di quello proposto da Luigi Amabile alla fine del secolo scorso³. Tuttavia nell'introdurre correzioni nelle tesi formulate da Amabile, Firpo commise alcuni errori nell'interpretazione dei documenti di Carusi, sviluppando quindi una ricostruzione parzialmente erronea delle vicende inquisitoriali dello Stilese⁴. È probabile che già negli anni quaranta egli si rendesse conto delle sue sviste, ma tuttavia non ritenne necessario o opportuno correggerle esplicitamente se non di sfuggita in un saggio del 1950⁵, pubblicato dopo che il permesso per effettuare ricerche nell'Archivio del Sant'Uffizio, ottenuto nel frattempo grazie all'intermediazione del cardinal Giovanni Mercati, lo portò alla scoperta di altri documenti inediti. Questa nuova documentazione venne poi usata, per di più in modo indiretto, nei lavori successivi, come risulta dalla cronologia presentata

* Relazione presentata al convegno *Tommaso Campanella e la congiura di Calabria*, Stilo 18-19 novembre 1999.

1. Si veda L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Roma 1998, pp. 44-95.

2. E. Carusi, *Nuovi documenti sui processi di Tommaso Campanella*, «Giornale critico della filosofia italiana», V (1927), 321-359.

3. Cfr. L. Amabile *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli 1882, 3 voll.; *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma e in Parigi*, Napoli 1887, 2. voll.

4. Per esempio, Firpo collocò il trasferimento di Campanella da Padova a Roma nel mese di gennaio del 1594; cfr. *I processi di Tommaso Campanella*, cit., pp. 68 e 73.

5. Si veda *Appunti campanelliani*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXIX (1950), pp. 68-95: 78.

nelle edizione delle *Opere* per la Mondadori⁶, dalla voce per il *Dizionario biografico* e dagli appunti manoscritti a un estratto del saggio del 1939 conservato presso l'Archivio Firpo. Egli non riuscì, invece, a portare a termine un suo progetto già annunciato nel 1950: la pubblicazione di una monografia sulla giovinezza di Campanella⁷.

Nel 1950 Firpo affermò di aver trovato ventitré nuovi decreti campanelliani⁸. Ma va osservato che egli conteggiò come tali documenti che riguardano non solo Campanella ma anche i suoi complici Longo e Clario, arrestati insieme a Padova sullo scadere del 1593. Inoltre, è probabile che Firpo abbia suddiviso un decreto in cui appariva più di un personaggio in altrettanti documenti e che abbia incluso nel conteggio anche le eventuali copie, come fece infatti nel caso dei documenti sul processo di Giordano Bruno⁹. Qui presento i documenti cinquecenteschi del Sant'Uffizio, che sono stati rinvenuti nell'ambito del progetto «Chiesa cattolica e scienza moderna»¹⁰. Non potendo stabilire quali dei documenti siano stati trovati anche da Firpo, li indicherò come inediti. Si tratta di una serie di ventitré decreti cinquecenteschi dell'Inquisizione romana su Campanella e i suoi complici¹¹, di un documento che attesta la proibizione della *Philosophia sensibus demonstrata* da parte della Congregazione dell'Indice e di alcune lettere trovate nel fondo più ampio dell'Archivio del Sant'Uffizio, vale a dire quello chiamato «Stanza storica», che raccoglie materiali vari dell'Inquisizione. Questi ultimi documenti forniscono un contributo significativo per ricostruire la fase relativamente oscura delle prigionie padovana e romana, e quella tra la liberazione di Campanella alla fine 1597 e il suo arresto in Calabria avvenuto a settembre dell'anno successivo. Si presentano qui anche alcuni documenti seicenteschi perché riguardano fatti avvenuti nel periodo preso in considerazione. Per una migliore

6. *Cronologia della vita e delle opere di T. Campanella*, in *Tutte le opere di T. Campanella*, vol. I, *Scritti letterari*, a cura di L. Firpo, Milano 1954.

7. Si veda *I processi di Tommaso Campanella*, pp. X-XI, XV-XVI. Il curatore presenta poi il saggio del 1939 con le integrazioni segnalate da Firpo.

8. Firpo, *Appunti campanelliani*, cit., p. 82.

9. L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliioni, Roma 1993, p. 6.

10. Il progetto, iniziato nel 1996, è finanziato dalla Pontificia Accademia delle Scienze e coordinato da Ugo Baldini.

11. Senza contare le copie d'epoca e/o moderne, né le minute, quando è stata trovata la bella.

comprensione presenterò questo materiale nel contesto dei documenti già pubblicati da Carusi.

CRONACA CAMPANELLIANA DA PADOVA ALLA CONGIURA

- 1593 3 luglio; ACDF, Index, *Diari*: nella prossima riunione della congregazione si sarebbe dovuto trattare della proibizione delle opere di Tommaso Campanella¹².
In proposito va ricordato che il Sant'Uffizio aveva fatto sottrarre a Campanella durante la sua sosta a Bologna dei manoscritti che a Roma si volevano esaminare.
Al cadere di questo anno Campanella viene accusato a Padova di aver disputato con un ebreo convertito e tornato poi alla sua religione, e di aver omesso di denunciarlo all'inquisizione locale. Viene arrestato insieme a Giovanbattista Clario e Ottavio Longo¹³.
- 1594 documenti Carusi:
8 febbraio; ACDF, SO, *Decreta*: si propone la causa di Ottavio Longo, Tommaso Campanella e Giovanbattista Clario, e si ordina di torturarli nel seguente ordine: Longo, Clario e Campanella¹⁴.
3 maggio; ACDF, SO, *Decreta*: una volta fatta la relazione del processo e della tortura di Ottavio Longo, i cardinali dell'inquisizione ordinano di procedere alla tortura di Clario e Campanella.

12. Già pubblicato in L. Firpo, *La proibizione delle opere del Campanella*, «Rivista di Filosofia», XLI (1950), pp. 390-401; ora si trova con alcune precisazioni anche in Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, cit., pp. 317-330.

13. Su Clario, si veda L. Firpo, *sub voce*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 26, Roma 1982, pp. 138-141; Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, cit., pp. 74-81; Firpo individua in Ottavio Longo il probabile «fuggitivo ebraizzante», ivi, p. 280, nota 16.

14. Nei casi di tortura con più di un imputato si cominciava di solito dal più sospetto oppure, quando gli imputati sembravano implicati allo stesso livello, dal più malleabile o più debole, cioè da chi presumibilmente avrebbe parlato per primo; cfr. J. Tedeschi, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Europe*, New York 1991, p. 145 e p. 187, nota 122, che cita da una lettera di Giulio Antonio Santori all'inquisitore di Firenze, da un manuale inquisitoriale, il *Repertorium Inquisitorium Pravitatis Haereticæ*, Venezia 1588, p. 767, e da Eliseo Masini, *Sacro Arsenale, ovvero pratica dell'ufficio della Santa Inquisitione*, Genova 1621, p. 381.

15 luglio; ACDF, SO, *Decreta*: nella causa contro i tre complici si legge la lettera della arciduchessa Maria¹⁵ scritta a Clemente VIII; i cardinali decidono di riferire la causa al pontefice.

21 luglio; ACDF, SO, *Decreta*: i cardinali formulano i loro voti sulla tortura del trio catturato.

Documenti inediti:

18 agosto; ACDF, SO, *Decreta*: si legge la lettera del vescovo di Padova del 5 agosto; in occasione della tentata evasione dal carcere vescovile, fu emanato un bando che garantiva l'impunità a chi riuscisse a catturare o addirittura liquidare le persone coinvolte nel tentativo di fuga; il papa assolve il vescovo e tutti gli altri eventualmente coinvolti.

Da documenti successivi si ricava che quel tentativo di evasione mirò alla liberazione di Campanella e Clario (si veda *infra*). Firpo stabilì che l'episodio avvenne il 30 luglio¹⁶.

Da un documento del 23 dicembre 1597, concernente Ottavio Longo (vedasi *infra*), si può ricavare che Campanella e i suoi complici si trovarono nel carcere del Sant'Uffizio romano dal 11 ottobre di questo anno.

10 novembre; ACDF, SO, *Decreta*: nella causa formalizzata dal Sant'Uffizio romano contro Ottavio Longo si procede ad ascoltare i testimoni «nominati a fratre Thoma Campanella, et Joanne Baptista Clario».

20 dicembre; ACDF, SO, *Decreta*: Campanella viene visitato in carcere.

1595 Documento inedito:

9 febbraio; ACDF, SO, *Decreta*: nella causa contro un personaggio anonimo «inquisito de et super attentata fractura carcerum Curiae Ecclesiae Paduanae» si legge il suo memoriale e il papa manda a dire che se questi vuole essere sentito si presenti nel carcere del Sant'Uffizio o in qualche altro luogo dello stato ecclesiastico.

15. Identificata da Firpo come vedova dell'arciduca Carlo di Stiria († 1590) – fratello di Massimiliano II – e quindi zia di Rodolfo II. Il marito della arciduchessa aveva insignito il padre di Clario del titolo di protomedico della Stiria; cfr. Firpo, *I processi*, cit., pp. 74-78.

16. *Appunti campanelliani, II, Un tentativo di evasione dal carcere del S. Uffizio (1593)*, «Giornale critico della filosofia italiana» XXI (1940), p. 435; *Cronologia*, cit., p. LXX.

Documento Carusi:

14 marzo; ACDF, SO, *Decreta*: Campanella viene interrogato dai cardinali della suprema congregazione; si decide di dargli un termine per la sua difesa; si incarica il procuratore generale dei Domenicani di provvedere alle cose di cui ha bisogno. Nello stesso giorno vengono interrogati anche Clario e Longo.

Documento inedito:

19 aprile; ACDF, SO, *Decreta*: si ripresenta la causa del trio Campanella, Clario e Longo; i cardinali decidono di far ripetere i testimoni e di stabilire un termine per la difesa degli imputati e «si nihil superveniat torqueantur omnes respectivè pro ulteriori veritate».

Secondo Firpo, Campanella si piegò il 16 maggio all'abiura in Santa Maria sopra Minerva a Roma, insieme a Clario¹⁷. Va ricordato, però, che nel volume del 1595 dei *Decreta* c'è una lacuna tra il 2 maggio e il 28 dicembre 1595. Non è quindi chiaro da dove Firpo abbia tratto la notizia. Invece, da un documento dell'11 novembre 1598 (vedasi *infra*) risulta che l'abiura di Campanella fu decretata il 30 ottobre del 1595. Sappiamo con sicurezza, comunque, che nella seconda metà di questo anno Campanella sarebbe stato confinato nel convento di Santa Sabina¹⁸.

Documento inedito:

7 novembre; ACDF, Index, *Protocolli*: la Congregazione dell'Indice decide di proibire il libro intitolato «*Philosophia sensibus demonstrata*», uscito presso Orazio Salviano a Napoli nel 1591.

17. L. Firpo, *Appunti campanelliani*, cit., p. 78; *Cronologia*, p. LXXI; cfr. *I processi di Tommaso Campanella*, cit., p. 83, nota 59. Sempre secondo Firpo, Clario sarebbe stato liberato nell'aprile del 1596.

18. Il manoscritto del *Dialogo contro Luterani, Calvinisti e altri eretici* che si conserva alla Bibliothèque Nationale di Parigi dà l'opera per composta nel convento romano di Santa Sabina. La lettera a padre Alberto Tragagliolo da Fiorenzuola che accompagnò tale manoscritto porta, con l'indicazione del medesimo convento, la data del 21 dicembre 1595. Cfr. *I processi di Tommaso Campanella*, cit., pp. 60-61.

1596 Documenti inediti:

21 marzo; ACDF, SO, *Decreta*: una volta letto il memoriale presentato «pro Antonio de Brinis de Noventa Pianae» da parte dell'inquisitore di Treviso, si decide che nel caso il detto Antonio si dovesse presentare «quoad spectantia ad sanctum officium non procedetur contra ipsum ad poenam ultimi supplicij». Da un documento del 2 aprile 1598 ricaviamo che questo Brini¹⁹ era tra le persone coinvolte nella tentata evasione.

2 aprile; ACDF, SO, *Decreta*: Ottavio Longo viene interrogato; si decide di provvedere alle sue necessità e dargli qualche libro.

16 maggio; ACDF, SO, *Decreta*: la causa di Longo fu messa all'ordine del giorno, ma probabilmente non fu discussa, perché troviamo solo l'indicazione del nome e uno spazio lasciato bianco dal notaio.

31 maggio; ACDF, SO, *Decreta*: Campanella chiede che gli vengano restituiti i suoi scritti sequestrati; si decide di informarsi di quali scritti si tratta.

19 giugno; ACDF, SO, *Decreta*: si legge il memoriale di Campanella «cond<uc>to in mon<aste>rio S. Sabinae»; i cardinali gli concedono di poter visitare le sette chiese «privilegiatas tantum»²⁰.

3 luglio ACDF, SO, *Decreta*: «Pro fratre Thoma Campanella lecto memoriali. Nihil».

10 ottobre; ACDF, SO, *Decreta*: Longo viene visitato in carcere dai cardinali.

Documento Carusi:

16 dicembre; ACDF, SO, *Decreta*: i cardinali decretano che Campanella sia trasferito dal monastero di Santa Sabina all'ospizio del convento di Santa Maria sopra Minerva e che sia affidato al vicario e al procuratore generale del suo ordine.

19. Si tratta del personaggio individuato da Celano e da Firpo come «Bricci»; cfr. E. Celano, *Processo di fra T. Campanella. Note sommarie inedite*, «Archivio storico per le provincie napoletane», XXI (1900), p. 464 e Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, cit. pp. 71-72, nota 36.

20. Firpo sostiene che questo memoriale fu presentato il 12 giugno; cfr. *Cronologia*, p. LXXI e *I processi di Tommaso Campanella*, cit., p. 83, nota 59.

Documento inedito:

nella stessa data in una «Nota Carceratorum in abiuratione publica expediendorum» troviamo il nome di Ottavio Longo, che fu visitato dai cardinali.

1597 Documenti inediti:

3 gennaio; ACDF, *Decreta*: nella causa contro Longo si leggono i memoriali e il decreto del 1595.

6 febbraio; ACDF, SO, *Decreta*: si legge il memoriale «pro Nicolao fante subdiacono dioecesis Paduanae»; il papa gli ordina di presentarsi al vescovo o all'inquisitore di Padova. Da un successivo documento, ricaviamo che anche questo Fanti era stato coinvolto nel tentativo di fuga dal carcere (cfr. documento del 29 gennaio 1598).

Documento Carusi:

5 marzo: ACDF, SO, *Decreta*: in base alla deposizione di Scipione Prestinace²¹ a Napoli, si decide di riportare Campanella nel carcere dell'Inquisizione e di verificare il contenuto di detta deposizione.

Documento inedito:

28 marzo; ACDF, SO, *Decreta*: Campanella viene portato avanti ai cardinali «et ab illis visitatus, et auditus super universis eius necessitatibus»; nella stessa giornata fu visitato e sentito anche Longo.

Documento Carusi:

17 dicembre; ACDF, SO, *Decreta*: si decide di liberare Campanella «sub cautione iuratoria de se presentando». È affidato ai superiori, si raccomanda di tenerlo in qualche convento «absque periculo, et scandalo» e se ne proibiscono le opere.

Documento inedito:

23 dicembre; ACDF, SO, *Decreta*: in una «Nota carceratorum expeditorum» troviamo all'ottavo posto «Octavius Longus de Barletta carc<era>tus die XI Octobris 1594».

21. Il decreto parla di «Scipionis Persenacis», corretto da Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, cit., p. 87.

1598 Documento inedito:

29 gennaio: ACDF, SO, *Decreta*: si legge il memoriale «pro eius parte exhibito» di Niccolò Fanti²² subdiacono a Padova, complice della tentata fuga dal carcere di Campanella e Clario; gli illustrissimi ordinano che «dictus Nicolaus veniat ad Urbem, ac se presentet in hoc S.to Officio, et remittetur ei poena vitae». Si procede quindi alla revoca della pena di morte a Fanti.

Documento Carusi:

1 aprile; ACDF, SO, *Decreta*: la congregazione vuole sapere in quale convento Campanella è stato confinato; e «scribatur ordinario loci, ut eius curam habeat et observet».

Documenti inediti:

2 aprile; ACDF, SO, *Decreta*: nella congregazione del Sant'Uffizio si discute di Antonio Brini di Noventa, il quale in data 16 luglio 1597 «abiuravit de vehementi fautoriam in Sancto Officio Inquisitionis Paduae propter attentatam liberationem à carceribus fratris Thomae Campanellae, et Ioannis Baptistae Clarij»; letto il memoriale il papa «fecit eidem Antonio gratiam de poenis contentis in Bulla Felicis Recordationis Pij Papae V quae incipit Si de protegendis».

15 aprile; ACDF, SO, *St. st.*: una lettera autografa del vescovo di Minervino²³ a Giulio Antonio Santori, cardinale di Santa Severina. Vale la pena di citare qualche passo.

«il Padrone di questa città il Signor Mario del Tufo²⁴, per-

22. Su Fanti, si veda anche Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, cit., p. 72, e nota 37; Id., *Cronologia*, p. LXXII.

23. Si tratta di Minervino Murge, vicino Bari. In questo periodo il vescovo era Lorenzo Galatino/a, OFM osservante, precisamente tra il 21 giugno 1596 fino al 9 gennaio 1606. Si veda *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevii*, IV, Monasteri 1935, p. 243.

24. Mario del Tufo, figlio cadetto di Giovan Girolamo del Tufo, che negli anni novanta ospitò nel suo palazzo Campanella, forse in veste di precettore dei suoi figli, e che finanziò la *Philosophia sensibus demonstrata*. Campanella lo accompagnò nei suoi possedimenti pugliesi. Cfr. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, pp. 47, 50, 54, 84n, 126, 127n.

ché io cercai à V. S. Ill.ma quel Padre Dominicano F. Thomaso Campanella detto, quando fui per partirmi da costi, essendo venuto il detto Padre qui, hora mi ha pregato, che io di novo lo dimandi al Signor Antonio Gaietano per mio Theologo [...]». Il vescovo desidera obbedire al volere della congregazione, ma al contempo non vorrebbe rendersi nemico il Del Tufo. In fatti, quest'ultimo (e cito ancora) «per non haverlilo portato da allhora, sempre mi ha traversato, di modo, che mi elegerò più presto ritornare in Convento che vivere così: perche come gli scrisse il peso è insopportabile.» La congregazione ordina quindi di scrivere al detto vescovo di non accettare «ad eius servitia pro Theologo fratrem Thomam Campanellam».

Il viaggio di Campanella da Napoli in Calabria viene collocato di solito nel mese di luglio, ma da questo documento si ricava un'altra dinamica degli avvenimenti. Infatti, nella prima metà di questo anno Campanella evidentemente non soggiornò sempre a Napoli, ma trovò l'occasione di recarsi in Puglia, dove una sua vecchia conoscenza, Mario del Tufo, tentò di sistemarlo presso il vescovo di Minervino.

Documento Carusi:

2 luglio; ACDF, SO, *Decreta*: nella causa di Campanella vengono riferite le deposizioni di Niccolò Fanti del maggio precedente riguardo al cosiddetto «nefandum canticum».

Documenti inediti:

8 luglio; ACDF, SO, *Decreta*: si presenta la causa contro un gruppo di persone, tra cui un certo Isac ebreo di Mantova²⁵, nominate da Niccolò Fanti a proposito della tentata evasione di Campanella e di Clario dal carcere vescovile di Padova; i cardinali della congregazione ordinano di scrivere all'inquisitore di Mantova «ut se informet de praedicto Isac hebraeo», e di chiedere all'inquisitore di Padova ulteriori informazioni riguardo l'età delle persone chiamate in causa e le circostanze dell'avvenimento.

25. Da un decreto del 26 aprile 1604, si ricava che si chiamava Isac Senighi.

26 agosto; ACDF, SO, *Decreta*: si discute di Ottavio Longo, specificando che la sua causa si era conclusa il 30 ottobre 1595 e che egli aveva abiurato il 18 maggio 1597; Longo risulta nuovamente inquisito e i cardinali decidono che, una volta concluso il nuovo processo, il cardinale Pinelli «faciat illum retinere in triremes per aliquot menses» (cancellato troviamo scritto: «ad videndum an sit sanae mentis»).

14 ottobre; ACDF, SO, *Decreta*: si legge il memoriale presentato da Ercole Rota contro Longo; si decide di interrogare questa persona²⁶.

11 novembre; ACDF, SO, *St. st.*: in una lettera scritta da Stilo di suo pugno Campanella chiede grazia del tempo che gli resta di penitenza a Giulio Antonio Santori, cardinale di Santa Severina e membro dell'Inquisizione; la lettera è ricevuta il 3 dicembre. Cito qualche passo: «Finalmente dopo tre anni di miserie per relegatione et infirmitadi incurabilj ritorno à supplicar Vostra Signoria Illustrissima si ricordj favorirmi per questo Natale mi sia fatta gratia di questo poco tempo chi resta rispetto à sei anni de' travagli miej». In una nota d'ufficio si ricorda che Campanella era stato liberato il 17 dicembre dell'anno precedente e che il 30 ottobre del 1595 era stata decretata la sua «abiura de vehementi».

1599 Documento inedito:

4 marzo; ACDF, SO, *Decreta*: Niccolò Fanti, subdiacono a Padova, condannato per la tentata evasione di Campanella e Clario all'abiura e alle pene previste dalla bolla di Pio IV «Si de protegendis»; poi riceve la grazia e la revoca della pena inflittagli.

Documenti Carusi:

26 agosto; ACDF, SO, *Decreta*: si ordina al vescovo di Squillace di impedire a Campanella di tenere sermoni o ascoltare le confessioni.

16 settembre; ACDF, SO, *Decreta*: in base alla lettera di Cornelio de Monte si decide di chiedere al viceré di Napoli e al nunzio apostolico di catturare Campanella e di condurlo a Napoli.

26. Ercole Rota, si trovava in carcere sicuramente già dal 20 agosto 1597; cfr. ACDF, SO, *Decreta*, 1597, f. 538v.

Documento inedito:

24 settembre; ACDF, SO, *St. st.*; l'arcivescovo di Cosenza in una lettera del 24 settembre al Sant'Uffizio, parla della congiura. Cito: «... merita castigo più severo in questo tempo che mai, quando alcuni frati di Calabria, come V. S. I. havrà inteso à quest'hora, hanno avuto ardire, ordire e tramare una delle maggiori sceleraggini che sia stata commessa da molti secoli in quà; dico della congiura di frati che'erano in Catanzaro per la ribellione a Turchi ... essendo anco seguita la venuta dell'armata Turchesca à questo effetto con molti soldati, et istrumenti da assaltare fortezze ... Si che hò quasi indovinato in questi nove anni che sono qui che un giorno questi frati Calabresi, harebbono fatto alcun grande eccesso per la loro scelerata vita; e questo sempre nelle occasioni ho riferito alla sacra Congregazione di Regolari, et ultimamente non saranno sei mesi ancora, che mandai un gran foglio à Mons. delli eccessi fatti da frati nella mia Diocesi ...».

Documento Carusi:

11 novembre; ACDF, SO, *Decreta*: nella causa di Campanella e complici si leggono le lettere dei vescovi di Gerace e Squillace del 20 e del 21 ottobre; il papa vorrebbe far pervenire gli imputati nel Sant'Uffizio di Roma.

- 1600-9 La causa per la tentata fuga dal carcere di Campanella e Clario si protrasse ancora per parecchi anni. Già il Celani ha pubblicato un decreto del 26 luglio 1600 riguardante Antonio Brini, nel quale si dice che costui chiedeva che gli fosse tolto il bando, mentre i cardinali rifiutarono. Ancora nel 1604 troviamo di nuovo in un decreto il nome di Isac Senighi, ebreo di Mantova, chiamato in causa da Fanti nel 1598. Si legge il memoriale di Senighi e si decide di chiedere agli inquisitori di Mantova e Padova di mandare indizi.

Il fondo della «Stanza storica» fornisce ancora due documenti che riguardano la congiura. Il primo è datato 23 giugno 1600, e si trova in un prontuario di casi ricavato (dopo il 1690) da decreti e lettere del Sant'Uffizio, ordinato per capi in un approssimato ordine alfabetico. Nella sezione

«iurisdiction», sui rapporti tra giurisdizione laica ed ecclesiastica, si parla di Campanella. Cito: «Fra Tommaso Campanella Inquisito per Ateismo, e nello stesso di preteso delitto di Ribellione fu ordinato, che il Vescovo di Termoli Ministro conosca, e termini la causa della pretesa ribellione». A questo documento corrisponde il decreto del 22 giugno nel volume dei *decreta* di quell'anno. Tuttavia, nel decreto originale non si parla dell'imputazione di ateismo.

Il secondo documento è una lettera di Fabrizio Sirleto, vescovo di Squillace, al cardinale Arrigoni, membro della Congregazione dell'Inquisizione. La lettera del 25 febbraio 1608 fu letta a Roma l'8 maggio, quando Campanella ormai si trovava nelle carceri napoletane da più di otto anni. Possiamo osservare comunque che la sua presenza in Calabria aveva lasciato il segno. Cito anche qui qualche passo significativo:

Fra gli altri ordini datemi à bocca dalla felice memoria di Clemente Octavo, e di Leone Undecimo à tempo che era capo della Sacra Congregatione quando fui promosso à questo Vescovato fù che dovessi haver particolar pensiero di remediare all'heresie seminate da Frate Tomaso Campanella à questa Provincia e particolarmente à questa Diocesi per causa del quale unitamente con il Padre Pontio nacque quel titolo di rebellione. Al che volendo ubbidire hò usato le diligenze necessarie e massime circa il tempo di Quaresima con mandar persone approbate e conosciute da me. Hoggi volendo continuare à far l'istesso per serviti e di Dio e di Santa Chiesa; d'alcune Università e particolare di quelle è stato recalcitrato, e sotto pretesto che à loro spetti l'election de Predicatori non solamente non han voluto receiver le persone da me mandate, ma alcune di quelle han serrato le Chiese come è stata l'Università di Stignano, patria del detto Campanella, et altri l'han discacciato con minacci et havutone ricorso à Soperiori Temporalì, et ottenuto contro me lettere hortatorie come è stato Stilo, e Girifalco.

Come già dicevo, quest'ultimo documento riguarda solo di riflesso la biografia di Campanella e non riporta novità sulla congiura o i processi precedenti. Testimonia in ogni caso con quale apprensione le due Congregazioni romane dell'Indice e dell'Inquisizione seguirono il diffondersi delle idee sostenute da Campanella nella sua terra patria.

Volendo tirare le somme si può essere abbastanza sintetici. Credo che si è fatta più chiarezza su alcuni punti che riguardano un pe-

riodo alquanto oscuro della biografia del Campanella. In generale, questi documenti consentono di ricostruire in modo più dettagliato il periodo di prigionia tra 1593 e 1597, facendo finalmente luce su un folto gruppo di persone coinvolte o chiamate in causa per la tentata evasione dal carcere vescovile di Padova nell'estate del 1594. È emersa inoltre la data dell'abiura di Campanella a Roma. Abbiamo potuto constatare che Mario Del Tufo tentò di sistemare Campanella presso il vescovo di Minervino, il quale non a torto ebbe qualche perplessità nell'accoglierlo. Infine, le idee seminate da Campanella nella sua terra natia continuarono ad essere, almeno fino al 1608, causa di apprensione per le autorità ecclesiastiche.



NOTE · CRONACHE · RECENSIONI · NOTIZIE

LUCIANO ALBANESE

BRUNO, VIRGILIO E LO SPIRITO SANTO

Una delle accuse rivolte a Bruno nel corso del processo, come si evince dal terzo costituito, dal *Sommario* e dalla lettera di Schoppe (Firpo, *Processo*, docc. 13, 51, 71; pp. 169, 254, 350) era quella di aver identificato lo Spirito Santo con l'*Anima mundi*. In genere si suppone che il testo preso in esame dagli inquisitori fosse *De la causa, principio et uno*, in particolare un passo del secondo dialogo:

TEOFILO... Altre occasioni mi faranno più a lungo discorrere circa la mente, il spirito, l'anima, la vita che penetra tutto, è in tutto, e move tutta la materia, empie il gremio di quella, e la sopravanza più tosto che da quella è sopravanzata, atteso che la sustanza spirituale dalla materiale non può essere superata, ma più tosto la viene a contenere.

DICSONO. – Questo mi par conforme non solo al senso di Pitagora, la cui sentenza recita il Poeta quando dice:

*Principio caelum ac terras camposque liquentes,
lucentemque globum lunae Titaniaque astra
spiritus intus alit, totamque infusa per arctus
mens agitat molem, totoque se corpore miscet;*

ma ancora al senso del Teologo, che dice: «Il spirito colma et empie la terra, e quello che contiene il tutto»¹. Et un altro parlando forse del commercio de la forma con la materia e la potenza, dice che è sopravanzata da l'atto, e da la forma².

Precedentemente Bruno aveva già citato il passo virgiliano (dial. II, pp. 113-115), identificando lo *Spiritus* con l'Anima del mondo, e la *Mens* con l'intelletto della stessa, e attribuendo ad entrambe il ruolo di *cause* nei riguardi del *principio* (la materia). Nel dial. IV (p. 259) il riferimento a Virgilio manca, ma troviamo l'identificazione dello *Spirito* di *Genesi* I, 2 («Spiri-

1. *Sapienza*, I 7: «quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum, / et ipse, qui continet omnia, scientiam habet vocis».

2. *Causa*, BOeuC III 135-37. La citazione di Virgilio proviene da *Eneide*, VI 724-27. Il corsivo nel testo è di Bruno. Si precisa che i corsivi presenti nelle citazioni che seguono sono dell'autore.

tus Dei ferebatur super aquas») con l'intelletto efficiente (dell'*Anima mundi*), che figura, secondo Schoppe, tra i capi di imputazione³.

La citazione dei versi di Virgilio, peraltro, ricorre anche in una delle opere latine, la *Lampas triginta statuarum*, nella quale, parlando in termini più o meno analoghi dello *Spiritus* o *Anima mundi* Bruno scrive:

Spiritus [habet] operationem. Hic igitur est qui immobilis in se dat cuncta moveri. Unde recte illud Pythagorici: 'spiritus intus alit' (BOL III 60).

In realtà è proprio la *Lampas triginta statuarum*, più che la *Causa*, che l'Inquisizione avrebbe potuto usare più opportunamente come prova a carico, perché mentre nella *Causa*, a rigore, non troviamo una esplicita identificazione dello *spiritus* virgiliano con lo Spirito santo, lo stesso non si può dire dell'opera latina. Nella *Lampas*, infatti, si parla esplicitamente di una triade, costruita parafrasando il *Prologo* di Giovanni:

'pater mens est qui dicendo produxit filium seu verbum, et per verbum dictum universa sunt producta' (BOL III 51).

Questa triade, evidentemente, non è altro che la Trinità cristiana, e conseguentemente ciò che «produce ogni cosa» e che Bruno chiama anche *affectus*, *amor* e *fulgor*, ma che propriamente «anima mundi dicitur et spiritus universorum» (BOL III 54), non può che essere identificato con lo Spirito santo.

È solo sulla base di questo testo che diventano per noi più comprensibili le accuse relative all'interpretazione di *Genesi* I, 2 (identificazione dello *spiritus Dei* con lo *spiritus* del VI dell'*Eneide*) e quelle riguardanti l'assimilazione della *Sapienza* di Salomone all'*Anima mundi* virgiliana, perché esso fornisce il tassello mancante, l'identificazione della suddetta *Anima mundi* con la terza persona della Trinità. Le stesse spiegazioni o giustificazioni di Bruno in merito a tali accuse sembrano richiamare, in effetti, più il testo della *Lampas* che quello della *Causa*:

Così quanto al Spirito divino per una terza persona, non ho possuto capire secondo il modo che si deve credere; ma secondo il modo pittagorico, conforme a quel modo che mostra Salomone, ho inteso come anima dell'universo, ovvero assistente all'universo, iuxta illud dictum Sap[ientiae] Salomonis: «Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia», che tutto conforme pare [B 16 v] alla dottrina pittagorica esplicitata da Vergilio nel sesto dell'*Eneida*:

Principio coelum et terras camposque liquentes
lucentemque globum lunae Titaniaque astra,

3. «Spiritus sanctum non esse aliud nisi animam mundi, et hoc voluisse Moysen, dum scribit eum fovisse aquas» (Firpo, *Processo*, doc. 71, p. 350).

spiritus intus alit totamque infusa per artus
mens agitat molem...
et quel che seguita.

Da questo spirito poi, che è detto vita dell'universo, intendo nella mia filosofia provenire la vita et l'anima a ciascuna cosa che have anima et vita, la qual però intendo essere immortale; come anco alli corpi⁴.

Questo stesso passo si può leggere anche nel Sommario del processo, dove però manca la precisazione sull'anima («la qual però intendo essere immortale»), sostituita da uno sbrigativo «etc.»⁵.

Questo è tutto quanto risulta dagli atti processuali in nostro possesso. Poiché né la questione relativa alla natura dello Spirito Santo, né quella relativa alla esegesi dei due passi veterotestamentari trovano posto nelle denunce originarie di Mocenigo (Firpo, *Processo*, docc. 2, 3, 10, pp. 143 ss.), bisogna pensare che la richiesta di chiarimenti in merito sia stata sollevata per la prima volta dagli stessi inquisitori, che forse conoscevano le opere di Bruno meglio del suo delatore. La mossa era certamente abile, ma anche discutibile.

L'*interpretatio platonica* del passo virgiliano è attestata chiaramente nel commento al *Somnium Scipionis* di Macrobio («hunc rerum ordinem et Vergilius expressit. nam et mundo animam dedit et, ut puritati eius attestaretur, mentem vocavit. caelum enim, ait, et terras et maria et sidera *spiritus intus alit* id est anima»⁶, e nel commento all'*Eneide* di Servio («et unum est sive mentem dicat, sive animum, sive spiritum»⁷), che identificano entrambi lo *spiritus* virgiliano con l'*Anima mundi* di Platone, del Cicerone delle *Tusculanae* e di Plotino. Doveva trattarsi, evidentemente, di un *topos* del neoplatonismo latino, preoccupato di fare di Virgilio, il poeta nazionale, l'equivalente latino di Omero, considerato tradizionalmente, e in particolare dai neoplatonici greci, un maestro di saggezza⁸.

Ma Virgilio era considerato un maestro di saggezza, se non addirittura un precursore del cristianesimo, anche dai Padri della Chiesa. Non è motivo di meraviglia, perciò, scoprire che molti di loro adottarono l'*interpretatio platonica* dei versi di Virgilio, facendo altresì un ulteriore passo avanti, che consiste nell'identificazione dello *spiritus-anima mundi* con lo *Spirito santo*. Uno dei testi più chiari in proposito è *De Spiritu Sancto* di Ambrogio.

Gentiles homines per umbram quandam nostros secuti, quia veritatem

4. Firpo, *Processo*, doc. 13, p. 169.

5. Ivi, doc. 51, p. 254.

6. I, 14, 14; p. 57, 25 ss. Willis.

7. *Comm. in Verg. Aen. VI*, Thilo-Hagen, II, p. 102, 14-15.

8. Cfr. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1973².

Spiritus haurire non poterant, quod *caelum ac terras, lunae* quoque stellarumque micantium *globos spiritus intus alat* suis versibus indiderunt. Ergo illi per *Spiritum* non negant virtutem subsistere creaturae⁹.

Un altro testo notevole è costituito da un lungo passo del *Contra Julianum* di Cirillo di Alessandria, che non cita Virgilio, è vero, ma direttamente Plotino, vale a dire la pietra angolare dell'*interpretatio* platonico-cristiana dello Spirito Santo come *Anima mundi*.

I maggiori pensatori greci introducono come terza persona, in luogo dello Spirito Santo, un'*anima*, da cui tutti gli esseri viventi sono animati e vivificati e alla quale essi *attribuiscono i poteri e le funzioni dello Spirito Santo* (PG LXXVI, 921 B).

Seguono quindi tre lunghe citazioni dalle *Enneadi*¹⁰ e il consueto riferimento a *Sapienza* I 7 (PG LXXVI, 921 B-923 B). Il passo è tanto più rilevante, in quanto Cirillo non può essere certo considerato un esponente del 'platonismo cristiano'.

Ma forse ancora più interessante, dal nostro punto di vista, è un testo di san Girolamo, perché in esso si trova il riferimento a *Gen.* I,2 che già conosciamo.

Quidam nostrorum hunc esse aiunt spiritum, quo omnis mundus inspiratur et regitur; et cuncta habent notitiam Dei, quem juxta Stoicos insignis poeta scribens, ait:

Principio coelum ac terras camposque liquentes,
Lucentemque globum lunae, Titaniaque astra
Spiritus intus alit: totamque infusa per artus,
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet
et reliqua. Alii vero sanctum Spiritum intelligunt, qui in principio *ferebatur super aquas* (*Gen.* I,2) *et vivificabat omnia*¹¹.

Largamente diffusa, dunque, tra gli esponenti del pensiero cristiano (Courcelle, oltre Ambrogio e Girolamo, fa i nomi di Paolino di Nola, Proba, l'Anonimo del *De Verbi incarnatione*, Prudenziò, Draconzio, Fulgenziò)¹², l'*interpretatio platonica* di *Eneide* VI 724 ss. fu ripresa – né poteva essere diversamente – in età rinascimentale. Essa è presente, ad es., in Cristoforo Lan-

9. II,5, 36; CSEL, LXXIX, p. 100.

10. V,1,2 [1-9]; V,1,2 [27-38]; V,1,3 [4-10].

11. In *Isaiam*, XVI, 57. PL XXIV, col. 579 A-B. Girolamo segue l'*interpretatio stoica* dei versi di Virgilio.

12. P. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, Paris 1984, vol. I, pp. 475 ss.

dino¹³, e soprattutto in due autori di gran peso nella formazione di Bruno: Ficino e Agrippa. Ficino cita il passo di Virgilio due volte. La prima citazione compare nel libro III, cap. 3 del *De vita*:

[Spiritus mundi] vero ubique viget in omnibus generationis omnis proximus author atque motus, de quo ille: *Spiritus intus alit*. Totus est suapte natura lucidus calidusque, et humidus atque vivificus, ex dotibus animae superioribus dotes eiusmodi nactus (*Opera*, Basileae 1576, I 535).

L'altra citazione si trova in una delle *Epistole*:

Nam mundi totius animum saepe numero Iovem Platonici nuncupant, qui *coelum ac terras, camposque liquentes, lucentemque globum Lunae, Titaniaque astra intus alit, totamque infus[a] per artus agitat molem, & magno se corpore miscet* (*Opera*, I 614).

Agrippa cita i versi di Virgilio tre volte: una volta nel cap. 55 del II libro, e due volte nel cap. 8 del III libro del *De occulta philosophia*. Questi ultimi due passi sono pressoché identici, e particolarmente significativi.

Ipseque Augustinus libro quarto *De civitate Dei* testatur Porphyrium platonium tres in Deo personas posuisse: primam, quam patrem universitatis appellat; secundam, quam primam mentem – et filium a Macrobio dictum; tertiam animam mundi, quam Vergilius ex Platonis opinione spiritum vocat, inquires:

Spiritus intus alit totamque infusa per artus
Mens agitat molem...

Est igitur Deus, ut inquit Paulus, «a quo omnia, in quo omnia et per quem omnia»: a Patre enim tanquam a primo fonte emanant omnia; in Filio vero tanquam in piscina suis ideis collocantur omnia; per Spiritum Sanctum vero explicantur omnia et propriis gradibus singula distribuuntur¹⁴.

In Agrippa, più che in Ficino, l'identificazione tra *spiritus* virgiliano, *anima mundi* neoplatonica e *Spirito Santo* è completa, e costituisce un precedente immediato dell'interpretazione di Bruno. Ma in tempi più vicini a Bruno cose assolutamente identiche si potevano leggere nel *De perenni philosophia* di Agostino Steuco. L'opera, pubblicata nel 1540 a Lione, recava una dedica a Paolo III, al cui servizio Steuco era entrato nell'ottobre del 1536, di-

13. Vedi in proposito E. Garin, *Relazione introduttiva*, in *Spiritus. IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma 1984, p. 6.

14. Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden 1992, pp. 421-22.

ventandone «praelatus domesticus et continuus commensalis»¹⁵. La citazione di Virgilio ricorre parecchie volte:

Quem igitur scripturae divinae Spiritum dicunt, veteres Theologi dixere modo Animam mundi, modo etiam Spiritum. Nam & Poeta loquens de anima mundi, quam apud Platonem vetustioresque Theologos audierat, ait,

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus

Mens, agitat molem, & magno se corpore miscet.

Appellabant igitur Spiritum divinum Animam mundi, ab ea cuncta nasci, ac vivificari dicentes, similiter atque Christiana postea sapientia¹⁶.

E di nuovo, poco più avanti:

Autor quoque Calcidius super Timaeum, Platonem Poëtasque Spiritum sanctum nominasse Animam mundi, & eum esse quem nostri vocant Spiritum sanctum. his verbis: Plato, inquit, dicit esse Animam mundi, & Animam mundi vocat illum Spiritum quo vegetatur, & regitur mundus. De quo Poëta dicit: Principio coelum, ac terras. Usque, Spiritus intus alit. De eo etiam Apostolus ait, In quo vivimus, movemur, & sumus¹⁷.

Poche righe più sotto, poi, Steuco cita i passi di Plotino già citati da Cirillo di Alessandria, e di nuovo i versi di Virgilio:

Haec Plotinus. Quae constat eadem esse, atque ea, quae noster Sapiens, Spiritus, inquit, Domini replevit orbem terrarum [*Sapienza* I 7]. Sic,

Totamque infusa per artus,

Mens agitat molem, & magno se corpore miscet¹⁸.

Il caso di Steuco offre già materia di riflessione. Ma ancor più ne offre forse quello del cardinale Du Perron, che negli stessi anni in cui Bruno finisce in carcere, prima a Venezia e poi a Roma, anche per aver suggerito senza troppa enfasi, appoggiandosi a Virgilio, che lo Spirito Santo è l'*Anima mundi*, enuncia pubblicamente la stessa tesi nel corso di un sermone di Pentecoste pronunciato nella cattedrale di Notre Dame:

I pagani stessi parlano in realtà dello Spirito Santo, quando descrivono la formazione del mondo: *Spiritus intus alit*¹⁹.

15. M. Muccillo, *Platonismo, ermetismo e «prisca theologia»*, Firenze 1996, p. 9.

16. Augustini Steuchi Eugubini *De perenni philosophia*, Lugduni 1540 (reprint with a new Introduction by Ch. B. Schmitt, New York-London 1972), pp. 86-7.

17. Ivi, p. 88.

18. Ivi, p. 89.

19. Cit. in F. A. Yates, *The French Academies of the Sixteenth Century*, London 1988²,

La mossa degli inquisitori era dunque effettivamente discutibile, perché Bruno avrebbe potuto facilmente citare in sua difesa (né è escluso che l'abbia fatto) tutti questi passi, dai quali risulta che la sua interpretazione trovava ampia eco nella tradizione esegetica della Chiesa. E tuttavia battere un terreno così insidioso poteva anche rivelarsi vantaggioso. Esisteva da sempre, anche se minoritaria, una tendenza antiplatonica, fortemente critica nei confronti dell'identificazione tra Spirito Santo e *Anima mundi*. Quando una cosa del genere, ad esempio, era stata proposta da Abelardo e ripresa da Guglielmo di Conches nel commento al *Timeo*²⁰, aveva provocato la secca replica di Guglielmo di Saint-Thierry:

Ecce excogitatus Deus, sicut ipsi dicunt, Deum excogitasse animam mundi: ecce fides ficta quam reprobatur Apostolus, dicens: *Et fide non ficta* (I *Tim.* I 5)²¹.

Inoltre anche se, a rigore, né i passi della *Causa* e della *Lampas* né le successive spiegazioni di Bruno lo consentivano (dal momento che la sostanza spirituale viene 'plotinianamente' concepita come trascendente e sovrastante i corpi, anziché come sovrastata da essi: «intellige animam esse in corpore..., vero potius dicendum est corpus esse in anima», BOL III 56; cfr. *Furor*, BOeuC VII 139), era sempre possibile far leva sull'*interpretatio* stoico-materialistica, anziché platonica, del testo virgiliano. Questo significava dare ai passi incriminati un'impronta decisamente panteistica: e non già nel senso del «vero panteismo», secondo il quale Dio e lo Spirito sono la sostanza di ogni cosa, ma nel senso – come dirà Hegel – del panteismo «miserabile», quello che pretende che «ogni cosa sia Dio, e Dio sia ogni cosa». Da ciò all'accusa di *ateismo*, ovviamente, il passo è breve.

Tutto fa pensare che le cose siano andate effettivamente così. Dalla pubblicazione del libro di Steuco molta acqua era passata sotto i ponti (non a caso anche la *Nova de universis philosophia* di Patrizi, che adopera gran parte delle stesse fonti neoplatoniche del *De perenni philosophia*, verrà condannata), e per quanto riguarda Du Perron, la Francia non era l'Italia. Nel diverso clima instauratosi dopo la Controriforma occorreva serrare le file, e dare un segnale preciso, che mettesse fine ad ogni ambiguità ed ad ogni

p. 169, nota 5. L'*interpretatio platonica* dei versi di Virgilio è corrente nella cultura inglese, e verrà ripresa, tra gli altri, da More e da Berkeley. Vedi, rispettivamente, D. P. Walker, *Medical Spirits and God and the Soul*, e P. F. Mugnai, *Spiritus/Spirit in Berkeley*, in M. Fattori e M. Bianchi, *Spiritus*, cit., pp. 235, 423.

20. R. Arnou, *Platonisme des Pères*, in A. Vacant, E. Mangenot, É. Amann, *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris 1934, col. 2332. Cfr. T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze 1955, pp. 127-28, 136 150.

21. Guillelmi Abbatis S. Theodorici *De erroribus Guillelmi de Conchis ad Sanctum Bernardum*, PL CLXXX, coll. 333-40: 334 A.

concessione alle sirene, mai esauste, del paganesimo rinato a nuova vita. Di questa operazione Bruno fu la vittima designata, ed è sicuro che nessuno meglio di lui avrebbe potuto assumere tale ruolo, tanto più che le intemperanze del carattere certo non contribuivano ad attirargli molte simpatie. Da questo punto di vista è molto difficile respingere la sensazione che l'esito del processo fosse scontato in partenza, e che l'andamento della controversia sullo Spirito Santo ne rappresenti solo la conferma più vistosa.

L'OTTAVA LETTERA DEL FONDO COLONNA: UN INEDITO CAMPANELLIANO*

Don Filippo Colonna, duca di Paliano e Tagliacozzo e settimo gran constabile del regno di Napoli¹, era il figlio cadetto di Fabrizio (1557-1580) e di Anna Borromeo, sorella di Carlo. Il fratello maggiore Marcantonio era morto prematuramente due settimane dopo la nascita del suo primo figlio al quale era stato dato lo stesso nome. Un tragico destino avverso colpì il giovane Marcantonio che, non ancora sedicenne, morì l'8 maggio 1611. Filippo si ritrovò così erede di grandi titoli e proprietario di un cospicuo patrimonio. Il palazzo di famiglia, sito ai SS. Apostoli, divenne una delle dimore più prestigiose di Roma.

Nel 1623 Maffeo Barberini divenne papa e il Colonna fu ammesso tra i consiglieri più ascoltati. I rapporti con Urbano VIII si rafforzarono quando, il 24 ottobre 1627, si celebrò il matrimonio tra il nipote del papa, Taddeo Barberini, e la figlia di Filippo, Anna. Luigi Firpo sosteneva che Filippo Colonna aveva conosciuto Campanella nell'ambito dei rapporti che il papa, proprio alla fine degli anni '20, stava intessendo con il domenicano calabrese². Non dimentichiamo che Urbano VIII, con la complicità di mons. Antonio Diaz, vescovo di Caserta e nunzio a Napoli, fa trasferire a Roma Campanella, appena liberato dal carcere napoletano. Frate Tommaso è convinto di essere finalmente accolto dal papa e sente concretizzarsi la sua missione profetica. Si ritrova invece nel carcere del Sant'Uffizio³. Lo salverà da una nuova detenzione il clima particolarmente teso a

* La segnalazione del riordino dell'Archivio Colonna, che si stava realizzando nell'abbazia di Subiaco, mi ha spinto a curiosare tra le carte campanelliane che alla fine degli anni '60 già Firpo aveva esplorate, rinvenendo sette lettere inedite. La cortesia e la pazienza dei dott. Agostino Attanasio e Piero Scatizzi, responsabili del riordino, hanno facilitato il felice rinvenimento di una ottava lettera inedita. Dedico questo breve scritto alla memoria di Mario Costanzo, che tanti anni fa mi fece scoprire questo affascinante autore.

1. Su Filippo Colonna cfr. Amabile, *Castelli*, I, pp. 278, 316-17; P. Colonna, *I Colonna dalle origini all'inizio del secolo XIX*, Roma 1927, pp. 267-78; L. Firpo, *Tommaso Campanella e i Colonnese*, «Il Pensiero politico», I (1968), pp. 93-116.

2. Ivi, p. 94.

3. Il De L'Aulnaye, scrivendo la voce su Campanella nella *Biographie Universelle*, faceva dipendere la liberazione da una richiesta dello stesso Urbano VIII a Filippo IV di Spagna (cfr. *Biographie universelle ancienne et moderne*, VI, Paris 1854, p. 491) e ancora nel 1931 il Pastor (*Storia dei papi*, XIII, Roma 1931, p. 909) seguiva una teoria analoga sottolineando l'impegno della curia romana. In realtà, già nel 1886 L.

seguito delle previsioni nefaste di don Orazio Morandi, abate di S. Prassede e astrologo, che vede profilarsi per il papa congiunzioni astrali sfavorevoli. Campanella elabora rapidamente il *De siderali fato vitando* e lo fa pervenire al pontefice. L'effetto è immediato: egli non solo ottiene la liberazione dal carcere ma in breve tempo diviene consigliere di Urbano VIII. Proprio questa vicinanza consente l'incontro e l'amicizia con Filippo Colonna.

Il 2 giugno 1629 Campanella riceveva il titolo di maestro in teologia dal capitolo generale dell'Ordine domenicano con il beneplacito del papa. Tutto questo non sarà gradito dalla curia vaticana che inizierà un'opera di boicottaggio nei suoi confronti. Alla stampa dei sei libri di un vecchio trattato campanelliano di astrologia, che giaceva presso l'editore lionese Prost, Nicolò Riccardi, il padre Mostro e maestro del sacro Palazzo, fa aggiungere come *septimus liber* proprio il trattatello preparato per i rituali eseguiti nella residenza papale del Quirinale. La ricostruzione del sistema solare per il tramite di fiaccole, la chiusura ermetica delle finestre con teli di seta bianca e l'intervento di musicisti, diviene presto di dominio pubblico⁴. È la fine: per Campanella comincia una parabola discendente che giungerà al culmine con la fuga da Roma del 1634: e proprio questo clima, fortemente avvelenato, sembra caratterizzare la lettera di cui stiamo trattando.

«Il vostro servo venuto alla Minerva per la festa di San Domenico si trova molto alterato, e pentito d'esser venuto dall'aere felice all'infelicitissimo», così inizia questo breve biglietto autografo privo di data che qui pubblichiamo⁵. Il documento, inedito⁶, è di particolare interesse per la scarsa documentazione e la quasi inesistenza di fonti epistolari del periodo di riferimento. La missiva presenta un Campanella risentito per gli accadimenti che lo vedono protagonista. Dopo le prime considerazioni aggiunge infatti: «Pertanto supplico Vostra Eccellenza li mandi il carrozzino, perché possa tornar a S. Francesco di Paola subito subito». Dunque Campanella per la festa del fondatore dell'Ordine si porta a Santa Maria sopra Minerva, luogo deputato alla celebrazione delle grandi festività dei domeni-

Amabile, nel suo *L'andata di fra' Tommaso Campanella a Roma dopo la lunga prigionia di Napoli* (Napoli 1886, p. 8), con puntuale documentazione aveva dimostrato infondato ogni interessamento del pontefice o della segreteria di stato per Campanella.

4. Cfr. *Il «De siderali fato vitando» di Tommaso Campanella*, a cura di G. Formichetti, in *Il mago, il cosmo, il teatro degli astri. Saggi sulla letteratura esoterica del Rinascimento*, Roma 1985, pp.199-217; G. Ernst, *Il cielo in una stanza. L'«Apologeticus» di Campanella in difesa dell'opuscolo «De siderali fato vitando»*, «Bruniana & Campanelliana», III (1997), 2, pp. 303-334.

5. Archivio Colonna, III.BB.XCIII, 45. La lettera è indirizzata *All'Ecc.mo Sig.r / D. Filippo Colonna G. Contestabile del Regno / mio P.ron Colend.mo*.

6. Ne ho dato notizia ne «Il Sole 24 ore» di domenica 7 novembre 1999, p. 33.

cani romani, in quel convento dove lo sapevamo residente. Ma da quanto leggiamo qui veniamo a sapere che non solo non abita più nella 'casa madre' del suo ordine, ma che la sua residenza è sull'Esquilino, nel collegio dei Minimi di San Francesco di Paola. Perché tutto questo? E soprattutto perché ha desiderio di tornarsene all'«aere felice» del colle romano? È possibile che frate Tommaso senta ormai l'imbarazzo della situazione in cui si trova. A complicare le cose era giunta notizia di una imminente richiesta di estradizione da Napoli, a seguito delle dichiarazioni di Tommaso Pignatelli, il domenicano che, discepolo di frate Tommaso negli anni del carcere napoletano, fantasticava di liberare il regno dall'oppressione spagnola. Sarà condannato a morte dopo essere stato torturato; dopo aver confessato una complicità campanelliana, tenterà di ritrattare ma non ne avrà il tempo, perché verrà strangolato in carcere. Le tensioni con Urbano VIII e, in particolare, con la curia sono ormai al limite della rottura.

Campanella chiede aiuto al duca Filippo in quel torrido primo pomeriggio del 4 agosto. Il nobile romano è tra i pochissimi che non lo hanno abbandonato. È addirittura possibile che sia stato proprio lui a farlo ospitare nel collegio dei seguaci di San Francesco di Paola, visti i buoni rapporti da sempre esistenti tra i Minimi e casa Colonna.

Possiamo ipotizzare che lo Stilese proprio in questa occasione capisca che ormai per i Domenicani romani la sua presenza è diventata ingombrante. È facile intuire che inesorabile si allunga la malvagia regìa di padre Ridolfi, generale dell'ordine, da sempre implacabile nemico del frate calabrese. Come altrettanto facile è, dunque, aggiungere l'anno a quel 4 agosto, giorno della festa di San Domenico. Siamo ormai al punto di svolta e non può che essere il fatidico 1634: di qui a poco, dopo essere stato ospitato – come era consuetudine dal 1630 – nel convento di Frascati degli Scolopi di Giuseppe Calasanzio⁷, Campanella, il 21 ottobre, dovrà tornare precipitosamente a Roma. Raggiungerà il collegio dei Minimi, indosserà l'abito di quell'ordine e sotto il falso nome di fra' Lucio Berardi si porterà a palazzo Farnese; quindi, in una carrozza messa a disposizione dall'ambasciatore francese, raggiungerà prima Civitavecchia e poi Livorno, da dove si imbarcherà per Marsiglia. Dopo un viaggio estenuante andrà a raccogliere meriti onori a Parigi, dove concluderà la sua travagliata esistenza il 21 maggio 1639.

7. Sui rapporti tra Campanella e Calasanzio cfr. G. Ansenda, *L'umile presenza delle Scuole Pie nella vicenda umana di Tommaso Campanella*, «Ricerche», VI (1982), pp.147-169; G. Cianfrocca, *Una testimonianza finora ignota del Campanella sulle Scuole Pie*, «Archivum Scholarum Piarum», XX (1996), pp.1-13. Sulla permanenza campanelliana a Frascati cfr. G. Giovannozzi, *Il Calasanzio e l'opera sua*, Firenze 1930, p. 70; R. Amerio, *Di un punto meno noto del periodo romano del Campanella*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», XXIV (1932), IV, 2, p. 359.

22nd Feb 1892

il vostro servo venuto alla
Minerva gl'ha fatto di T. Da
li hora molto alterato, e per
d'esser venuto dall'aere felice
all'infelice. ^o Pronto sup a.
V. e li mandi il carrozzino
per che possa tornar a' l. Per d'apud
sub. subito. e verso oltremonte alla
V. E. pregando di lui
per salute. Dalla Minerva
il 21 d'5. Dom. a ore 19
di V. C. Le perpe...

Segue perpectivo
e pichis
pro vsmos compendia.

A don Filippo Colonna

Eccellentissimo signore e padron colendissimo,

il vostro servo venuto alla Minerva per la festa di S. Domenico si trova molto alterato, e pentito d'esser venuto dall'aere felice all'infelicissimo. Pertanto supplica Vostra Eccellenza li mandi il carrozzino perché possa tornar a S. Francesco di Paola subito subito e resto obbligatissimo alla Vostra Eccellenza pregando Dio per la sua salute.

Dalla Minerva il dì di S. Domenico a hore 19

di Vostra Eccellenza
servitore perpetuo e fidelissimo
fra' Thomaso Campanella

«INHONESTA CONSUETUDO»:
PIANELLE PER PIEDI DI LEGNO

Il celebre passo de *La Città del Sole* secondo cui «è pena della vita imbellettarsi la faccia o portar pianelle, o vesti con le code per coprir i piedi di legno»¹, oltre a palesare il disprezzo per qualsivoglia forma di mascheramento capace di deviare dalla 'religione naturale', menziona un'usanza assai nota della fine del secolo XVI, quella riguardante l'utilizzo dei celebri quanto vituperati calcagnini².

Testimoniati perlopiù nell'ambiente cortigiano lagunare – particolarmente avvezzo alle stravaganze mondane e a un minore controllo sontuario –, notissimi alle cronache del tempo e molto ben tratteggiati nei documenti iconografici coevi, le singolari calzature dal massiccio tacco centrale (la cui anima interna, generalmente in legno o sughero pressato, era ricoperta da robusta pelle conciata), finirono per assumere i toni di un vocabolario popolare, insaporendo l'etichetta ufficiale col loro carico di eccentricità; destinate a franare verso gli esiti del teatro comico e grottesco³, lontanissime da quella misura aulica, sapientemente intellettualizzata, della moda di corte – impegnata, come è noto, in dosaggi prudenti, in stravaganze pudiche, in allegorici virtuosismi – esse furono l'archetipo di una femminilità smargiassa e bonaria, a tratti volgare, comunque condannata al riso, anche per quel loro rendere le donne in gigantesse⁴.

1. T. Campanella, *La Città del Sole e Questione quarta sull'ottima repubblica*, a cura di Germana Ernst, Rizzoli, Milano 1996, p. 64.

2. 'Calcagnini', 'calcagnetti', 'pianelle', 'chopine', 'zibre', 'tapine'. Molto variata è la denominazione linguistica con cui le calzature vengono nominate.

3. Il pensiero va, naturalmente, a Rabelais. Come infatti sostiene Bachtin, esagerazione, iperbolicità, smisuratezza e sovrabbondanza sono i tratti distintivi del grottesco, ovvero *tutto ciò che sbucca fuori, che sporge e che affiora dal corpo*, che cerca di sfuggire i suoi confini. M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 1979, specie al capitolo quinto, *L'immagine grottesca del corpo in Rabelais e le sue fonti*, pp. 332-404. Le stesse categorie interpretative sono utilizzate anche nella riflessione contemporanea per l'inquadramento di alcuni fenomeni giovanili di costume. Si veda P. Calefato, *Mass moda. Linguaggio e immaginario del corpo rivestito*, Costa & Nolan, Genova 1996, p. 21.

4. La citazione è tratta da Tommaso Garzoni, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, Venezia, Giovan Battista Somasco, 1588, p. 839. L'autore sostiene infatti che un paio di zoccoli alle «Signore Veneziane dona grandezza tale, che per la piazza di S. Marco gli par di veder le nane convertite in gigantesse». La smisurata

Presenti contemporaneamente tanto in ambito ispano-moresco che turco, difficile ricostruirne l'intera genealogia iconografica. Già segnalati in area lombarda fin dal tardo quattrocento quali attributi allegorici del vizio e dell'infamia, sono precocemente oggetto di curiosi e commentatori; il folio 54r del *Petrarca* di Antonio Grifo li sceglie infatti con spirito vignettistico per illustrare la canzone *All'Italia*, rappresentata da una giovane donna nuda trafitta dalle peggiori calamità e tormentata dalle bestie più immonde⁵. Li si intravede in seguito sullo sfondo della *Susanna e i Vecchioni* di Lorenzo Lotto (Firenze, Collezione Contini-Bonacossi), mentre nelle celebri *Cortigiane* del Carpaccio (Venezia, Museo Correr) rifulgono in primo piano. Più tardi, un paio di alte pianelle si intercettano dalla veste di *Pace Rivola Spini* di Giovan Battista Moroni (Bergamo, Accademia Carrara) e dal delicatissimo orlo del *Ritratto di cortigiana in vesti di Cleopatra* (Baltimora, Walters Art Gallery) attribuito a scuola bolognese di fine Cinquecento⁶.

Ricordati nei repertori di fine secolo come inseparabili compagni di lussi e mollezze, riportate nel celeberrimo *Habiti Antichi et Moderni* del Vecellio⁷ – ad esempio, nel foglio dedicato alla *Donna che si tinge i capelli di biondo*, e, più tardi, nelle riprese della *Cortigiana in terrazza che si pettina e si schiarisce i capelli* del Codice Bottaccin⁸ –, o nelle provocazioni del *Diversarum Nationum Habitus* di Pietro Bertelli⁹, la cui cortigiana – tramite un ingegnoso stratagemma di carte mobili – ce ne mostra un paio sotto le gonne, i «stomachevoli» trampoli oltrepassarono di gran lunga la pretestuosa necessità delle origini (che li voleva ideati a proteggere dal fango e dagli escrementi delle strade) per assumere uno statuto ben più complesso,

altezza era sostenuta da due fantesche che servivano il passo della signora impedendone la caduta. Si veda, ad esempio l'incisione effigante la *Cortigiana veneziana assistita da due cameriere*, Parigi, Bibliothèque Nationale, riportata in L. Lawner, *Le cortigiane. Ritratti del Rinascimento*, Rizzoli, Milano 1988, p. 24.

5. G. Mariani Canova, *L'incunabolo rosa. Il Petrarca di Antonio Grifo*, «FMR», n.110 (1995), p. 106.

6. Per la questione attribuzionistica, si veda S. Urbini, *Il mito di Cleopatra. Motivi ed esiti della sua rinnovata fortuna fra Rinascimento e Barocco*, «Xenia Antiqua», II (1993), p. 188.

7. C. Vecellio, *Habiti Antichi et Moderni di tutto il Mondo. Di nuovo accresciuti di molte figure*, Venezia, Appresso Bernardo Sessa, 1598.

8. L. Zorzi, *Costumi e scene italiani: il codice Bottaccin di Padova*, in *Storia d'Italia. Vol. secondo. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Einaudi, Torino 1974, s.n.p. Il piccolo e importantissimo album cartaceo eseguito in tecnica mista da un autore ancora ignoto, è scalabile tra il primo e il secondo decennio del secolo XVII.

9. P. Bertelli, *Diversarum Nationum Habitus. Centum et quattuor iconibus in aere incisis diligenter expressi item ordines duo Processionum Unus Summi Pontificis Alter Sereniss. Principis Venetiarum*, Patavii, Apud Alciatum et Petrum Bertellium, 1594-1596.

capace non solo di insistere sulla componente provocatoria ma anche di testimoniare un complesso intreccio culturale di prestiti e scambi, in gran parte contaminato dalla matrice islamica.

Gli esemplari cinquecenteschi conservati al Museo Civico Medievale di Bologna e al Correr di Venezia ne sono una prova¹⁰; la loro stupefacente altezza – 50 cm – è, in certo senso, la variante spericolata di un'altra tipologia di zoccolo veneziano in legno di modello orientale, più modesto in altezza, sorretto da fasce trasversali in cuoio e, talvolta, intarsiato in madreperla¹¹. Tale variante contrae infatti un debito particolarmente stringente con l'orbita turchesca, dove le suddette calzature venivano utilizzate per le soste negli *hammam*. Il confronto con alcuni esiti pittorici di ambito settecentesco – si pensi, ad esempio, allo straordinario ritratto *Due turchi* di Jean-Etienne Liotard (Ginevra, Musée d'Art et d'Histoire) che ne illustra un identico paio – risulta particolarmente significativo, per meglio inquadrare l'infinita declinazione lessicale dell'oggetto in questione.

I satireggiati trampoli mantengono comunque – e specialmente in ambito riformato – il posto loro assegnato dalla tradizione, quali referenti di oscenità, di torbida sensualità, di infamia, a causa dello speciale incitamento alla lascivia sotteso dall'andatura sinuosa e «pompeggiata» cui obbligavano. In tal senso, estremamente eloquenti sono le indicazioni messe

10. Per un riscontro iconografico su questi due esemplari – molto noti e intensamente riprodotti – si vedano AA.VV., *L'abito per il corpo. Il corpo per l'abito. Islam e Occidente a confronto*, Artificio, Firenze 1998, p. 79; L. Boccardi, *Le scarpe delle feste*, Zanfi Editore, Modena 1993, pp. 18-19. Si vedano anche le pianelle in sughero con tomaia in velluto cesellato tenuto risalenti al primo '600 e conservate a Firenze, Museo Bardini, riprodotte a p. 20; F. Bondi, G. Mariacher, *La calzatura della Riviera del Brenta. Storia e design*, Edizioni Cavallino, Venezia 1979; E. Girotti, *La calzatura*, Editrice BE-MA, Milano 1986, p. 29. Nello stesso volumetto, sono riportate le pianelle – più contenute nelle dimensioni e conservate al Museo della Calzatura di Vigevano – appartenute a Beatrice d'Este Sforza, sposa di Ludovico il Moro, con cui la stessa è ritratta nel monumento funebre ubicato nella Certosa di Pavia; G. Butazzi, *Un paio di pianelle cinquecentesche delle Civiche Raccolte di Arte Applicata di Milano*, in *Il Costume nell'età del Rinascimento*, a cura di D. Liscia Bemporad, Edifir, Firenze 1988, pp. 337-345; D. Davanzo Poli (a cura di), *I mestieri della moda a Venezia. Serenissima: the Arts of Fashion in Venice from the 13th to the 18th Century*, The Equitable Gallery, Revised Edition, New York 1988; P. Goretti, *Trampoli per signora*, «Provincia», Bimestrale dell'Amministrazione Provinciale di Bologna, XXIII, N. S., n. 4 (1993), p. 45; L. Lawner, *Le cortigiane*, cit., p. 24; R. Levi Pisetzkzy, *Storia del Costume in Italia. Volume terzo. Il Cinquecento*, Fondazione Giovanni Treccani degli Alfieri, Milano 1964, pp. 82-85; C. McDowell, *La copina*, in *Scarpe. Moda e fantasia*, Rizzoli, Milano 1990; M. G. Muzzarelli, *Gli inganni delle apparenze. Disciplina di vesti e ornamenti alla fine del Medioevo*, Scriptorium, Torino 1996, p. 91 e D. Reato, *Le maschere veneziane*, Arsenale Editrice, Venezia 1988, p. 24.

11. Si vedano tra esempi di zoccoli veneziani in legno di cronologia cinquecentesca conservati al Correr, riprodotti in E. Girotti, *La calzatura*, cit., pp. 31-33.

in campo da Fabrizio Caroso nel celebre *Nobiltà di Dame. Libro, altra volta, chiamato Il Ballarino*¹². Nell'*Avertimento XI* del raffinato testo – pubblicato a Venezia nel 1600 e corredato da incisioni di Giacomo Franco mostranti il gentiluomo e la dama nelle varie figure della danza –, compaiono specifici ammaestramenti di *Come la Donna ha da camminare, & da portare ben le pianelle*, insistendo sul come tenere una movenza acconcia secondo quegli ideali di 'sprezzatura' che simulano la naturalezza occultando la fatica.

Dato che, dice l'autore,

sogliono alcune Signore, e Gentildonne, quando vogliono camminare, strascinar tanto le pianelle, che il rumor che fanno stordisce le genti; e di più alle volte le sbattono sì forte ad ogni passo, che paion i Frati zoccolanti. Onde per voler camminare bene, et per tenere ben le pianelle in piedi acciò non si storca, o sghiusa, che per non saperle portare le schiantano, et più delle volte cascano, come ne i Festini, et alle Chiese s'è visto, e vede; però sia bene nel muovere il passo, alzar la punta di quel piè, et stendendolo, verrà a portare la persona leggiadra, e dritta, oltre che non le cascherà la pianella da quel piè, e alzandola, non la strascinerà né meno verrà a fare niuno spiacevol rumore. Poi la calerà, e con l'altro piè susseguente farà il medesimo; e così facendo, et osservando anderà con ogni gratia, decoro, e bellezza, meglio che non farebbero camminando nel modo di prima: perché altro è il naturale, altro è il regolato¹³.

Ancora una volta si ripropone la diatriba tra natura e artificio. Quella stessa polemica che aveva fatto indispettire lo sguardo lucido e disincantato del Nostro, quando, davanti alla necessità di tracciare le regole del gioco ideale, aveva insistito sul dovere di eliminare ogni superfluo. Che altro, secondo l'autore, è l'irrazionalità tirannica di una maschera vuota – non necessaria –, sconcia. Altro è l'essenziale dell'arte divina. Somma, naturale.

12. F. Caroso, *Nobiltà di Dame. Libro, altra volta, chiamato Il Ballarino*, Venezia, presso il Muschio, 1600.

13. Ivi, p. 76.

LUIGI GUERRINI

ASTROLOGICORUM LIBRI VII.
CONSIDERAZIONI LINGUISTICHE E RICOGNIZIONI
INTORNO ALLA TRADIZIONE DEL TESTO

Opera vigorosa per la densità dei contenuti e tesa per la schematica sistematicità nella quale si trova raccolta, la scrittura astrologica di Tommaso Campanella, stampata a Lione e a Francoforte fra il 1629 e il 1630¹ alla conclusione di tormentate e ombrose vicende intorno alle quali risulta tuttora impossibile fare completa chiarezza², giunge fino a noi in figura di trattato organico e coerente, concluso nella sua disposizione in sette libri il cui contenuto pare rappresentare ed esaurire la somma della sapienza astrologica. La necessità di separare l'astrologia fisica da quella superstiziosa e demoniaca rappresenta il dichiarato obbiettivo dell'intero lavoro e la concentrata *Praefatio*, con la quale esso si inaugura, esprime largamente gli intenti programmatici del suo autore. Per il Campanella l'osservazione del comportamento degli uomini allorquando il sentimento della loro dimensione trascendentale si fa vivo e avvertito, nel momento in cui la loro mente si rende capace di percepire intuitivamente le influenze degli elementi soprannaturali, dimostra il carattere significativo e pregnante della scienza astrologica e la sua enorme potenzialità strumentale. Il sentimento del legame esistente tra le creature e il loro creatore nell'ordine dinamico della natura rivela alla conoscenza un dominio che le è proprio e consustanziale, dal quale soltanto una lunga vicenda di fraintendimenti la ha allontanata. La storia della riflessione umana sullo statuto epistemologico e la credibilità dell'astrologia appare al Campanella una delle più tormentate e il suo tentativo di dimostrazione della conciliabilità della pratica della divinazione astrale con i fondamenti della religione cristiana palesa l'intensità con la quale egli ne ha seguito e ricostruito i momenti.

1. *R.P. Campanellae Ordin. Praedic. Astrologicorum Libri VII. In quibus Astrologia, omni superstitione Arabum, et Iudaeorum eliminata physiologicè tractatur, secundum S. Scripturas, et doctrinam S. Thomae, et Alberti, et summorum Theologorum. Ita ut absque suspicione mala in Ecclesia Dei multa cum utilitate legi possint*, Francofurti, Sumptibus Goddefridi Tampachii Anno MDCXXX, in T. Campanella, *Op. lat.*, II, pp. 1080-1346.

2. È nota la natura della questione che mosse il Firpo e il Grillo a pronunciarsi tanto discordemente sul merito delle vicende politico-editoriali che precedettero la stampa. Si rinvia pertanto senza incertezze a F. Grillo, *Questioni campanelliane. La stampa fraudolenta e clandestina degli «Astrologicorum libri»*, D'Agostino, Cosenza (ma Napoli) 1961 e a L. Firpo, *La stampa clandestina degli «Astrologicorum libri»*, «Rivista di filosofia», XXX (1939), pp. 202-215, poi in *Ricerche*, pp. 155-169.

A giudizio dello stilese la 'santità' dell'astrologia è attestata dalla peculiare e specifica razionalità che la guida e dai limiti entro i quali si attestano le sue potenzialità. L'arte della divinazione astrale riconosce all'azione divina e alla creatività delle intelligenze che sono preposte all'esecuzione dei disegni provvidenziali, un'indiscutibile superiorità e un'assoluta premienza nell'ordine delle cause. Proprio tale caratteristica condizione di relatività esclude la possibilità di considerare l'astrologia come un'arte di natura demoniaca ed evocativa e le garantisce uno statuto scientifico fondato tanto sull'osservazione empirica quanto sulla congettura dialettica e sull'esercizio della supposizione ideativa. Testimoniando a favore di un'antropologia della libertà e di una scienza divina di indirizzo razionalistico e tomistico, il Campanella intende dimostrare ai propri lettori la possibilità, anzi la certezza, della sussistenza di un'astrologia confortata da «*physicas regulas*», nella quale l'esercizio di vigilanza del cielo e di previsione degli eventi umani e naturali si fonda sopra una struttura normativa che fa capo a una serie ben definita e inequivocabile di principi regolativi perfettamente intelligibili³.

3. Sarà opportuno avvertire che la grande maggioranza degli studiosi delle opere astrologiche del Campanella ha solitamente appuntato la propria attenzione sul volto ermetico del sapere divinatorio del filosofo calabrese. A fronte della ricca e giudiziosa ricostruzione storica presentata da Luigi Firpo, inerente al sorgere e al concretizzarsi degli interessi astrologici nell'intera opera campanelliana, taluni interpreti hanno concentrato la loro lezione sulla ripresa – «reviviscenza» è stato precisato – della magia ermetica, in particolare ficiniana, negli scritti campanelliani. Questa tendenza critica, condizionata dalla centralità nella quale è stato posto il settimo libro dell'opera del 1629, il notissimo *De siderali fato vitando* – il quale, in realtà, mantiene con il resto del trattato un rapporto assolutamente indipendente –, ha caratterizzato i classici lavori di Lynn Thorndike, Daniel Pickering Walker e Frances Yates, e i recenti studi di più freschi interpreti. L. Firpo, *Campanella astrologo*, in *Ricerche campanelliane*, pp. 135-173 e l'edizione del *Calculus nativitatis domini Philiberti Vernati* prodotta negli «Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino», LXXIV (1938-1939), pp. 286-305; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Sciences*, Mac Millan and Columbia University Press, New York 1923-1958, VI, pp. 173-177; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, The Warburg Institute, London 1958, il brano campanelliano si trova tradotto in lingua italiana in *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, a cura di C. Vasoli, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 239-267; F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London 1964 (trad. it., Laterza, Bari 1969, pp. 429-434); G. Formichetti: *Ermete Trismegisto nelle opere di Tommaso Campanella*, in *La città dei segreti. Magia, astrologia e cultura esoterica a Roma (XV-XVIII)*, a cura di F. Troncarelli, Angeli, Milano 1985, pp. 70-77; Id., *Il «De siderali fato vitando» di Tommaso Campanella*, in *Il mago, il cosmo, il teatro degli astri. Saggi sulla letteratura esoterica del Rinascimento*, a cura di G. Formichetti con un'introduzione di F. Troncarelli, Bulzoni, Roma 1985, pp. 199-217, poi ripresentato in *I testi e la scrittura. Studi di letteratura italiana*, Bulzoni, Roma 1990, pp. 69-91. Sfumando la nettezza di questi richiami

Per quanto, nondimeno, il Campanella si dimostri idoneo e perspicuo nel raccogliere e scandire l'insieme dei presupposti metodologici e dei principi che guidano la ricerca astrologica e abile nel disporre all'interno della ripartizione dei capitoli e degli articoli gli argomenti nei quali si enuclea il suo pensiero – sì da rendere al lettore dell'opera l'impressione di trovarsi di fronte a un prodotto lineare e composto, ben finito e adunato –, si radica immediatamente nel giudizio del critico e dello storico l'opinione, anzi il convincimento, che il sustrato di quest'opera, pur sopraffatto, debba rappresentarsi sotto la forma di un travagliato e tormentato processo di scrittura. A petto di una lettura non superficiale, infatti, la prosa del Campanella si lascia penetrare con difficoltà, si dimostra spesso, proprio là dove appare più luminosa, sfuggente e occulta, ardita ma ritrosa a rivelare apertamente il reticolo di autori e di opere sul quale si appoggia, scaltra nel trattenere al di sotto dell'esplicito la mappa degli intrecci lemmatici e degli incroci sintattici che paiono caratterizzarne il processo genetico. In primo luogo appare chiaro che al di sotto della diffusa tensione che pervade la corporatura dell'opera si situa un ricco sistema di riferimenti e di fonti raccapezzato un po' ovunque, tanto nella tradizione araba quanto in quella greca, arricchito peraltro da ricognizioni profonde nel corpo della più moderna e aggiornata letteratura astronomica. In secondo luogo il timbro estroso del periodare e la qualità di una facondia che non appare soltanto pura e semplice disponibilità di parole, ma altresì prodotto altissimo di un'onnigerminante ispirazione mentale, additano inequivocabilmente un

alla centralità della componente ermetica nella prospettiva astrologica campanelliana, senza tuttavia disconoscerne l'importanza, Germana Ernst ha ritenuto possibile vedere anche al di sotto della selva dei 'rimedi' suggeriti nel *De fato*, una coerenza di massima con il movente della fondazione di «un'astrologia fisica, che risulti compatibile con le posizioni dell'ortodossia cattolica», collegata, nello spirito di aderenza alla dottrina della chiesa, al tentativo di derubricazione di ogni potere astrale deterministicamente in grado di sorprendere e sopraffare il libero arbitrio dell'uomo. Cfr. G. Ernst, *Legislatore e profeta*, in *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano 1991, pp. 19-34, in particolare pp. 21-22. Il saggio era già stato presentato con il titolo *Vocazione profetica e astrologia in Tommaso Campanella*, in *La città dei segreti*, cit., pp. 136-155. Insistenze campanelliane a questo proposito anche nel decimo capitolo del trattato recentemente pubblicato in appendice a G. Ernst, *L'opacità del male e il disincanto del profeta. Profezia, ragion di stato e provvidenza divina in un testo inedito di Campanella (1627)*, «Bruniana & Campanelliana», II (1996), pp. 89-155: 137-140. Anche di fronte alla utilizzazione di pratiche purificatorie e davanti al ricorso a simbologie numeriche, il Campanella non sarebbe giammai venuto meno allo spirito della sua adesione a un'astrologia antisuperstiziosa, coerente con una concezione tutta naturalistica delle strategie operative e predittive, e interamente giustificata dalla stessa lettera della Sacra Scrittura e dalla lezione tomistica. Su questi ultimi richiami si veda, infine, G. Ernst, *Il cielo in una stanza. L'«Apologeticus» di Campanella in difesa dell'opuscolo «De siderali fato vitando»*, «Bruniana e campanelliana», III (1997), pp. 303-334.

andamento redazionale mosso e complesso, che soltanto immaginare nel suo vivo corso è impresa alta e ardita. Si pensi solamente al capolavoro di ingegno e di appassionata eloquenza rappresentato dalle lunghe pagine che costituiscono l'articolo quattro, *De locorum dominis, seu morum gubernatoribus sigillatim*, del capitolo settimo del quarto libro, di fatto tutte costruite su un'unica ed eroica serie di qualificativi di fronte alla quale lo sguardo intellettuale del lettore ritrae un'impressione smarrita, quasi che, una volta in particolare, avverta per davvero di fronte alla propria la forte e prepotente presenza, quasi più non mediata dal testo, dello spirito dell'autore, acceso da una così intensa avvenenza e felicità letteraria.

Ovvero, si rifletta su momenti specifici letterariamente meno dirompenti e collocati all'interno di contesti più minimali, durante i quali, tanto per esemplificare, la penna dello stilese sosta a descrivere gli attraenti fenomeni di eliotropismo, i quali pongono in evidenza naturali corrispondenze celesti e terrestri a lungo indagate da tutta la tradizione astrologica antica, medievale e moderna, utilizzando un lessico ambiguo, frutto probabilmente di compromessi espressivi: «Nam heliotropium et lupinum cum Sole girant et horas indicant diei. Refluxus comarum tiliae, oleae, populi, solstitia indicant ad unguem, sed praecipue florentis pulegii [...]»⁴. Dove l'equivoco lemma «refluxus» sostituisce il corretto «recessus» al fine di scolpire un movimento che non rappresenta semplicemente un riflesso, e dove la progressiva specificazione degli indicatori naturali dei grandi movimenti astrali, dal tanto evidente tiglio alla più minuziosa erba psillia, o pulicaria, indica un movimento di entrata, osservazione e selezione nell'intimità del mondo della natura al quale la lingua si piega, corrispondendo secondo una dinamica di faticosa messa a fuoco e limatura resa possibile da una mente risvegliata da un'ispirazione e da una creatività non comuni.

La tradizione testuale a noi nota, finora quasi del tutto ignorata dagli studiosi campanelliani, ad esclusioni di alcune, quasi cursorie, ricognizioni sul libro *De siderali fato vitando* – di per sé indipendente dal resto del trattato⁵ –, sebbene non direttamente, in quanto tutti i testimoni rinviando evidentemente ad antigrafie che al momento purtroppo ci sfuggono, lumeggia

4. Si potrà reperire il passo alla p. 1310, rr. 15-18 dell'ed. anast. dell'opera campanelliana curata dal Firpo e qui cit. alla n. 1.

5. Dei libri astrologici erano finora noti quattro testimoni, tre romani e uno parigino. A Roma, oltre al testimone appartenente alla Biblioteca Casanatense con la segnatura 1586 e già segnalato dal Firpo in *Bibliografia*, p. 100, si trova, presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, il codice Vaticano Latino 7180, già visionato dal Thorndike (a cui G. Formichetti, intenderebbe congiungere il manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli contenente il settimo libro, *De siderali fato vitando*, anch'esso già segnalato dal Firpo nel luogo citato come cod. X. F. 35), e un testimone conservato presso l'Archivio Segreto Vaticano, collocato come Fondo Borghese I. 873. Intendo ringraziare Germana Ernst per la sollecitudine con la quale ha posto a

il tormento scrittorio di cui si è finora parlato. In attesa di criticare filologicamente il testo e così fissare il prodotto letterario in una sequenza che ne permetta l'apprezzamento nella sua relativa (per quanto esigue siano le testimonianze a noi giunte) e progressiva evoluzione genetica, intendo dare notizia del ritrovamento, all'interno del Fondo Magliabechiano della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, di un nuovo e del tutto ignorato testimone. Rispetto alla *princeps* esso presenta un notevolissimo gruppo di varianti e offre ai lettori un ristretto, sebbene sugoso, corpo di brevi periodi finora sconosciuti. Dalla collazione della lezione di cui è portatore con quella della stampa si dimostra la sua discendenza da un antigrafo eterogeneo rispetto a quello che si presume apprestato per l'edizione e utilizzato dai tipografi lionesi nel 1629. Esso può essere supposto apografo e derivato da un testimone né del tutto emendato né definitivo. Lo confermerebbero non soltanto le varianti che vi si rinvenivano, ma anche l'assenza della *Praefatio*, dell'*Index eorum quae hoc volumine tractantur* e della maggioranza degli elementi di suddivisione numerica dei capitoli e degli articoli, di tutti quegli elementi, cioè, che solitamente costituiscono la parte conclusiva e limitare del lavoro di un autore.

Dal momento che in sede editoriale trarrò dalla lezione del manoscritto, com'è doveroso che sia, tutte le lezioni eterogenee che vi sono raccolte, darò qui di seguito soltanto pochi elementi che risultano utili alla sua preliminare valorizzazione. In primo luogo offrirò la descrizione delle caratteristiche del codice, quindi la trascrizione dei più importanti periodi presenti al suo interno omessi nelle edizioni lionese e francofortese e aggiungerò, in conclusione, poche considerazioni critiche per chiarire la natura della relazione che il testo campanelliano intrattiene con l'appendice che le si affianca alla conclusione.

Il testimone dell'opera del Campanella è contenuto nel codice miscellaneo della Collezione magliabechiana segnato VIII.1564. Si tratta di un manoscritto cartaceo, rilegato in cartone, di cc. I+143+I, di cui risultano

mia disposizione le sue informazioni relative ai codici vaticani e ha seguito il mio lavoro per l'intero corso della sua elaborazione. Al proposito dei manoscritti romani dell'opera astrologica campanelliana si vedano: L. Thorndike, *A History of Magic*, cit., VI, p. 173, n. 92; O. Lucchesi, *Il 'De fato siderali vitando': varianti d'autore campanelliane*, in *Roma ermetica. Cultura esoterica e società a Roma tra XV e XVIII secolo. Manoscritti e immagini*, Roma 1983, pp. 52-53 e 149-158 e poi in *La città dei segreti*, cit., pp. 127-135; G. Formichetti, *Il «De siderali fato vitando» di Tommaso Campanella*, cit., p. 204. Per la segnalazione del testimone dell'Archivio Segreto Vaticano, P.O. Kristeller, *Iter italicum. Accedunt alia itinera [...] Volume VI [...]*, The Warburg Institute-E.J. Brill, London-Leiden 1992, p. 314. Il testimone parigino, collocato presso la Bibliothèque Nationale de Paris con la segnatura ms. Latin 14071, si trova segnalato per la prima volta in L.V. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins conservés à la Bibliothèque Nationale sous le numéros 8823-18613*, A. Durant et P. Lauriel, Paris 1863-1871 (rist. an. G. Olms Verlag, Hildesheim-New York 1974, p. 127).

bianche le 36r-v, 46r-48v, 88r-89v, 109v, 110v-112v, 124v, 129r-130v, 144v. La numerazione, posta nell'angolo inferiore sinistro del *recto* di ogni carta, è moderna. Il formato è di mm. 210 \times 140, con uno specchio scrittorio compreso mediamente in mm. 190 \times 130. La cartella che indica la collocazione, posta sulla controguardia anteriore, non registra alcuna segnatura di provenienza e ciò dimostra che il manoscritto, nonostante la sua allogazione fra le cosiddette 'code' magliabechiane, apparteneva in origine al corpo principale della collezione del bibliotecario mediceo e, all'interno di questo, doveva collocarsi nel gruppo di codici campanelliani giunti a Firenze dalla biblioteca manoscritta di Girolamo da Sommaia⁶. Il solo in-

6. Mi riferisco ai noti codici, oggi collocati nella Collezione magliabechiana come VIII.5, VIII.6 e VIII.1400, che ebbero a capitare nelle mani di Girolamo da Sommaia nel momento delle sue amichevoli frequentazioni con Johann Bodeker – presumibilmente il consigliere municipale di Riga autore della nota *Chronik livländischer und rigascher Ereignisse, 1593-1638* – e del fiorentino Cosimo Ridolfi. La prima traccia delle carte campanelliane si ritrova nei diari del da Sommaia all'altezza del settembre 1606, quand'ancora l'illustre giurista risiedeva in Salamanca, e fa riferimento a una missiva contenente più opere: «Di D. Juan Bodeker de' 5 di Sett[embr]e di Venetia, con u[n]a per il S[ign]or Cos[im]o Ridolfi, et più opere del Campanella», in ms. Magl. VIII.27, c. 60v. Negli stessi diari, ma relative al periodo successivo al soggiorno spagnolo, si trovano quindi registrate le seguenti annotazioni: «Da D. Juan Bodeker un libro mio di scritture et un Discorso del Campanella» (17 febbraio 1608); «D. Juan Bodeker mi visitò. Al d[et]to 4 f[ia]sch[i] di vino rosso donai, la Gazz[e]tta, i fogli del D[uc]a di Lerma et altro. Da lui la Monarchia di S[pagn]a» (22 maggio 1608); «Al Pestello. Dal d[et]to la Monarchia di Spagna del Campanella copiata» (28 maggio 1608); «D. Juan Bodeker et li detti le scrit[tur]e di Cos[im]o Ridolfi, autore il Campanella» (27 giugno 1608). Questi riferimenti si trovano nel ms. Magl. VIII.30, rispettivamente alle cc. 354v, 371r, 372v, 377v e il rinvio «Al Pestello» concerne Francesco Pestelli, copista, in quella occasione, dell'opera campanelliana. Qualche anno dopo, poco tempo prima della nomina al provveditorato dello Studio di Pisa, il da Sommaia incontrò durante un soggiorno romano Cassiano dal Pozzo e a questi fece dono di un codice campanelliano. L'episodio risale alla domenica 29 luglio del 1612 ed è narrato nei seguenti termini alla c. 86v del ms. Magl. VIII.28: «Dal Cav[ali]er dal Pozzo il Barlaio contra Monarchomachos. Al detto un tomo manuscritto del Campanella e altro.». Ulteriori tracce della raccolta manoscritta campanelliana appartenente al da Sommaia si leggono nel ms. Magl. X.15, *Inventario di libri e scritture nell'Armadio Grande (in copertina)*, c. 12r: «Libro d'opere di Fra Tommaso Campanella Domenicano di mano di Pestello di c. 557, legato in bianco, et ci sono anco scritture istoric[h]e, nel principio vi è l'indice.» e nel ms. Magl. VIII. 42, c. 155r, ove si trova una breve lista di libri all'interno della quali si legge «Epilogo di quello che della natura delle cose ha philosophato, e disputato Fra Tommaso Campanella Dominicano» e «Della Magia del Campanella». Per una completa bibliografia sul da Sommaia rinvio a uno dei più recenti contributi a me noti, S. De Rosa, *Studi sull'Università di Pisa II: La riforma e il paradosso: Girolamo da Somaja Provveditore dello Studio pisano (1614-1636)*, «History of University», III (1983), pp. 101-125.

ventario che riporta alcune notizie sul codice non identifica l'opera campanelliana e la sua appendice, e ne propone un'unica descrizione: «*Trattato di astronomia e astrologia* in lat. Adesp. Sec. XVII (cc. 7r-128v)»⁷.

Ecco di seguito il contenuto analitico dell'intero codice:

1. ANONIMO, *Forma di più sottoscrizioni et di soprascripti dentro et di fuori*, sec. XV, cc. 1r-6v.
2. TOMMASO CAMPANELLA, *Astrologicorum libri VII*, ma adespoto e anepigrafo, sec. XVII in., cc. 7r-124r.
3. AL-QABISI, ABU AL-SAZIZ BEN UTMAN, *Opus ad scrutanda stellarum Magisteria isagogicum*, frammento adespoto e anepigrafo, sec. XVII in., cc. 125r-128v.
4. ANONIMO, *Nomenclatore latino-italiano*, sec. XVII in., cc. 131r-143r.

La sezione campanelliana, di unica mano calligrafica (la stessa del frammento di Alcabizio), può dirsi – per quanto si è dedotto – apografa. È composta di 10 fascicoli, comprendenti un minimo di 8 e un massimo di 16 carte. In essa non vi è traccia di *mise en page* e, approssimativamente, vi si registrano 32 linee di scrittura per ogni carta. In corrispondenza della c. 9v si trova la scritta «anno 1630», la quale tuttavia, essendo accostata a una tabella, può anche essere considerata come elemento di attualizzazione della stessa. L'opera campanelliana si trova suddivisa secondo le seguenti modalità: I libro cc. 7r-26r, II libro cc. 27r-45v, III libro cc. 49r-56v, IV libro cc. 57r-87v, V libro cc. 90r-98r, VI libro 99r-109r + 110r (una tavola); VII cc. 113r-124r. Sul codice non esiste bibliografia e, per quanto ho potuto constatare, nel corso dell'intero Novecento esso non è stato oggetto di consultazione.

Dopo aver preparato una tavola di tutte le varianti rinvenute nel corso della collazione del manoscritto magliabechiano con la stampa, ho qui scelto, come già anticipato, di limitare la presentazione alle sole lezioni di una qualche consistenza che il manoscritto stesso rivela come assolutamente proprie, accompagnandole dalla segnalazione delle sue poche omissioni della lezione passata nella stampa⁸.

7. M. Scarlino Rolih, «Code magliabechiane». *Un gruppo di manoscritti della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze fuori inventario*, Giunta Regionale Toscana-La Nuova Italia, Firenze 1985, p. 44.

8. Ho rinunciato a riportare anche tutte le varianti che si presentano chiaramente come interventi del copista sul corpo del testo e che riguardano sostanzialmente la trasformazione dei periodi in prima persona nella forma indiretta, l'occultamento dei nomi e dei riferimenti a personaggi viventi o realmente esistenti presenti nel testo campanelliano, il mascheramento delle citazioni dirette e dei rinvii ad altri testi campanelliani, l'aggiunta in parentesi di specificazioni che chiariscono il riferimento di alcuni pronomi. Naturalmente considero questi interventi assai significativi: essi dicono molto sulla mentalità e la personalità del copista, fors'anche chiariscono qualcosa a proposito dell'ambiente nel quale egli si trovava a operare. In

Ms. MAGL. VIII. 1564

EDIZIONE TAMPACH, 1630

<30v,1-5> Adverte in serie signorum quae praesunt Regionibus antea immediate signata quod haec nota sub hac figura] [notat inde exteriorum Δ sumendum deinde nota quod in signis Π et Θ est error, nam anota] [Π ubi datur Bithynia phrigia etc. ad Π pertinent et quae in cancro ad Θ transferenda, inde vide saepitur sub eadem nota] [cyrene, marmatica etc.

[omesso]

[omesso]

<1192,29-32> 5 Post hyemen borealem, et ver australe, et siccam aestatem, sequi solet Autumnus perniciosus omnibus, praesertim pueris, et in ventre cruditates, et in capite lippitudines, et in pulmone excrementa.

<83v,23-26> nec cum limitatione dicta, cred[en]dum est ex inclinatione moveri homines ad dei laudes canendos noctu, nec pernoctandum in oratione, est enim dei donum electio et motio; sed haec scripsimus sicuti alia ut suo tempore valide refutemus cognitis intimis horum documentis et regulis.

[omesso]

quanto tali richiederebbero un'analisi del tutto speciale. Come già detto, essi risultano pressoché sistematici soprattutto quando hanno relazione con le sezioni di testo nelle quali il discorso campanelliano si trova espresso in prima persona. L'occultamento degli elementi che possono permettere al lettore l'identificazione della viva persona dell'autore appare di fatto condotto organicamente lungo l'intero corso del testo, anche se qualche rinvio ai titoli di altre opere campanelliane sfugge qua e là all'attenzione del copista-censore. Ben apprezzabile risulta così il tentativo di spersonalizzazione dell'opera, dovuto con ogni probabilità alla conoscenza del complesso rapporto sussistente tra il suo autore e gli organi di giustizia e di censura della sua epoca. Si deve aggiungere, peraltro, che la mano del copista appare in ogni altra occasione alquanto precisa e riprende da un testimone del testo la cui lezione è incontestabilmente molto vicina a quella passata nella *princeps*, sebbene chiaramente non derivi da essa.

<84r,9-18> dicitur autem unus planeta esse super alterum elevatus undecim modis primo quando alter est magis in auge sive ecentrici sive epicycli; 2° quando est in latitudine vel signis borealibus et alius in australibus in nostris climatis; sed ultra aequatorem e converso dices; 3° quando alter ascendit, alter descendit a borea vel auge; 4° quando alter est in imperante alter in obediante scilicet qui orientior a sole; 6° [sic] qui propinquior moedio coeli; septimo, qui in meliori angulo; 8° directus super retrogradum; 9° qui magis extra radios; decimo, ubi prope coniunctionem ponderosior, occidentalior vere est quis; undecimo qui in pluribus dignitatibus, vel stipatus amicorum lumine.

[omesso]

[omesso]

<1279,11-12> Si quàm validissima, qui opportunas habent genituras, etiam si non commutent in processibus.

<93v,29-32> Idest duo loca ad horoscopus ut est in 12a et 2 vel 3a et caetera et quaecumque alia intercipientia septimam ut à 6 domo in octavam. Si dirigis non debet uti id quod de medio coeli dictum est, sed diriges secundum circuli positionis ascensiones, quae ibi dantur.

[omesso]

[omesso]

<1308,18-19> non enim hic immorandum est satis de elementorum mutationibus ibidem dictum sit.

Al termine dell'opera campanelliana si trova un'appendice adespota e anepigrafa, redatta dalla stessa mano che ha copiato il testo degli *Astrologicorum libri VII*. Essa riprende in forma diretta dalla sezione campanelliana del codice tutti gli elementi di divisione dei capoversi e dei paragrafi lì utilizzati e risulta trascritta sopra una carta di qualità e provenienza identica a quella adoperata per la copiatura del testo dello Stilese. Appare evidente che il copista riteneva sussistere tra le due opere una relazione stretta e sostanziale e ne aveva avvicinato i corpi, uniformandone la tipologia di redazione. Dopo alcune esitazioni e difficoltà sono riuscito a identificare nel brano riportato alle cc. 125r-128v del codice magliabechiano l'intera

quinta e conclusiva sezione dell'*Isagoge ad magisterium iudiciorum astrorum* dell'Alcabizio, una delle fonti certamente più frequentate dal Campanella almeno per la redazione del primo libro del suo trattato⁹. La trascrizione è precisa, condotta con acribia e concentrazione, probabilmente da una stampa dell'*Isagoge* all'interno della quale il commento di Giovanni di Sassonia non si trova interpolato al testo, ma segue l'opera permettendo una lettura lineare e continua¹⁰. In questa sezione della sua *Isagoge* l'Alcabizio proponeva un metodo per erigere una carta del cielo arricchita dalle collocazioni dei pianeti nelle diverse case astrologiche e dalla descrizione dei loro aspetti fissati nel momento delle domificazioni, e indicava anche una regola di carattere aritmetico che permetteva di predire l'esito di ogni umana vicenda a partire dal calcolo dei gradi di inclinazione dell'arco siderale che univa ogni casa al suo ascendente. Dopo la riscoperta cinquecentesca dell'opera di Tolomeo l'attribuzione di effetti naturali agli astri sulla base dello studio della loro collocazione entro schemi del tutto immaginari del tipo dei novenari e delle piante dodecatemoriche, aveva perso gran parte del suo credito presso gli astrologi. Nondimeno, la sopravvivenza e permanenza di simili pratiche come metodi di valore accessorio, risulta attestata proprio dalla fortuna di volgarizzamenti e commentari dedicati a operette del tipo dell'*Isagoge*, nelle quali si trovava ancora viva una pratica astrologica a carattere commentizio.

Nell'opera del Campanella vivono anche suggestioni di questo genere, sebbene permanga costante nel suo sottofondo una linea polemica nei confronti delle ipotesi eccessivamente artificiali. È molto probabile che di fronte al sistema astrologico dei domini e delle domificazioni, peraltro assente nella sintesi tolemaica, egli sia stato attratto e suggestionato dal ruolo certamente non secondario che vi svolgevano i luminari e i fenomeni di ri-

9. *Praeclarum summi in astrorum scientia principis Alchabitii opus scrutanda stellarum magisteria isagogicum pristino candori nuperrime restitutum ab excellentissimo doctore Antonio de Fantis Taurisano qui notabilem eiusdem auctoris libellum de planetarum coniunctionibus nusque antea impressum addidit et pleraque scitu dignissima cum castigatissimo Joannis de Saxonia commentario*, in edibus Petri Liechtenstein, Venetiis 1521. Cito dall'edizione da me effettivamente utilizzata, ma è noto che il testo aveva iniziato a circolare già dagli anni ottanta del XV secolo, allorquando ne era stata divulgata la versione interpretata da Giovanni di Siviglia. Nel testo originale il brano presente nel codice risulta intitolato *Differentia quinta in commemoratione universarum partium*. L'appendice inizia con l'attacco della *Differentia*: «Et quia explevimus expositione eorum quae sequuntur ex nominibus astrologorum, exequamur nunc commemorationem universarum partium et cum notaverimus in loco partium, accipe à loco illo in locum illum et projice hoc ab ascendente vel de alio loco [...]», e si conclude esattamente con la «Tabula amicitiae et inimicitiae signorum» che segna il termine dell'intera opera del celebre astrologo di Aleppo.

10. Avverto che la mano del ms. Magl. commette un unico errore di lettura in corrispondenza della c. 128v, linee 4-7 e della p. 29, linee 37-40.

flessione della luce, esaltati come elementi necessari alla determinazione delle potenzialità dei pianeti. Da questo punto di vista, l'enigmatico aspetto della concezione astrologica campanelliana si rivela, se possibile, ancor più indecifrabile di quanto finora gli interpreti abbiano presupposto e il quadro nel quale si inscrivono le relazioni fra le fonti che contribuiscono alla sua definizione si arricchisce di tratti sempre più sfumati e sfuggenti. Lo strumento che può permettere una comprensione penetrata di senso del pensiero astrologico campanelliano è costituito, a mio giudizio, ancora una volta dalla critica della sua scrittura. Ingegnosa ma tormentata, la prosa astrologica dell'opera del 1629-1630 talvolta rivela valori e punti di riferimento tra se stessi distanti, attraendo l'attenzione sull'intensa inquietudine che ne segna il carattere. Sarà pertanto decisivo capire, a partire dalla forma del testo, quale trama sostiene e seconda una così intima e mirabile compenetrazione.

IL CONVEGNO DI STILO: TOMMASO CAMPANELLA E LA CONGIURA DI CALABRIA NEL IV CENTENARIO

Il quarto centenario della congiura di Calabria del 1599 è stato ricordato con un convegno organizzato da Antonio Labate, presidente dell'Istituto di studi su Cassiodoro e sul Medioevo in Calabria (Squillace): alla realizzazione del convegno, che ha avuto luogo a Stilo il 18 e 19 novembre 1999, hanno attivamente contribuito le istituzioni locali. Nei due giorni si sono susseguiti interventi che miravano a chiarire temi propri dell'opera campanelliana e, in particolare, le questioni riguardanti la congiura e il tentativo di rivolta in Calabria.

Nella relazione d'apertura G. Ernst ha delineato le coordinate fondamentali del pensiero politico di Campanella, mettendo in luce gli elementi che lo caratterizzano e lo rendono rilevante nel contesto culturale del primo '600, insistendo in particolare sul rapporto tra politica e religione e la differenza tra il dominare tirannicamente e il regnare. Altri interventi hanno poi cercato di approfondire il contesto storico-sociale nel quale si situa l'evento della congiura antispagnola, soffermandosi sia sui controversi rapporti con i Turchi (F. Mosino), sia sulle condizioni economiche, demografiche e giuridiche che caratterizzavano in quegli anni la Calabria (G. Caridi); particolare attenzione è stata dedicata alla presenza dei frati domenicani e al loro ruolo nel tessuto sociale, elemento importante per comprendere la realtà del tempo (G. Cioffari, C. Longo, R. Benvenuto, N. Pagano), e alle personalità ecclesiastiche che, in modi diversi, hanno avuto a che fare con la congiura antispagnola (M. Miele).

G. Benzoni si è invece soffermato, per contrasto, su una realtà politica diversa da quella spagnola: Venezia e il suo punto di vista. La Serenissima, attenta a preservare la propria libertà sovrana e gelosa delle proprie istituzioni, fautrice dell'ordine, fu avversa alla rivolta calabrese. Rilevante è poi il ruolo rivestito da Venezia nel pensiero di Campanella, che, oltre agli *Antiveneti*, le dedicò due sonetti assai diversi, paragonandola nel primo all'arca di Noè, in quanto depositaria della libertà politica, e nel secondo sonetto di palinodia, scritto in seguito alla rottura della repubblica con il pontefice romano, considerandola come la nave di Caronte che conduce alla perdizione.

Notevole importanza riveste poi il ritrovamento di nuovi documenti, in quanto fonti e strumenti essenziali per precisare taluni punti della vita di Campanella e del contesto entro il quale si colloca la sua opera. Se M. Tobar si è soffermata sui documenti riguardanti la congiura conservati nell'archivio di Simancas, G. Formichetti ha presentato una breve lettera campanelliana, autografa e inedita, che viene a completare il carteggio con

la famiglia Colonna edito da Firpo negli anni '60 e L. Spruit, da parte sua, ha illustrato importanti documenti inediti conservati nell'Archivio del Sant'Uffizio, che vengono ad aggiungere elementi di rilievo sul periodo, per molti versi tuttora oscuro, precedente alla congiura. Le nuove fonti riguardano anche la filosofia della natura di Campanella: è il caso di un manoscritto finora sconosciuto del *Senso delle cose e la magia*, ritrovato nella Biblioteca Civica di Cosenza e di cui W. Lupi ha ricostruito la storia. Presentando l'edizione dell'inedito *Compendium physiologiae* (a cura di G. Ernst e P. Ponzio, Milano 1999), Ponzio si è poi soffermato sulla concezione campanelliana della natura, in rapporto al suo sviluppo nell'opera dell'autore e alle tradizioni filosofiche alle quali egli si richiama.

Durante il convegno, di cui saranno pubblicati gli Atti, si è manifestata la volontà, da parte di autorevoli rappresentanti del consiglio comunale, di rinnovare l'impegno scientifico di quei giorni, con altre iniziative da realizzare in un prossimo futuro, fra le quali una giornata di studio, fissata per il 10 giugno 2000, in onore di Luigi Firpo.

TEODORO KATINIS

UN CONVEGNO A WOLFENBÜTTEL SU *ARTES ET SCIENTIAE* ALL'INIZIO DELL'ETÀ MODERNA

Dal 5 all'8 aprile ha avuto luogo il congresso organizzato dal *Wolfenbütteler Arbeitskreis für Barockforschung*: un appuntamento a cadenza triennale che raccoglie nella Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel ricercatori e specialisti del Cinque e Seicento provenienti da tutto il mondo. Organizzato da Barbara Bauer (Marburg), il decimo congresso, intitolato «*Artes et scientiæ. Repräsentationen alter und neuer Sichtweisen von Naturin der frühen Neuzeit*», si proponeva di indagare le radici e lo sviluppo del moderno concetto di natura e di scienza secondo una molteplicità di prospettive. (programma: <http://www.hab.de/forschung/de/akreis/barockko.htm>; gli *Atti* verranno pubblicati in una delle collane della biblioteca, i *Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung*).

La necessità di una impostazione interdisciplinare ha improntato la struttura del convegno, che ha coinvolto teologi e sociologi, studiosi di storia dell'arte, di storia della musica, della scienza, della letteratura e della lingua, storici, antropologi e filosofi, sollecitandoli a confrontarsi in maniera più diretta soprattutto all'interno dei sei diversi gruppi di lavoro del pomeriggio, dedicati a tematiche più specifiche, veri e propri *workshop* con maggiore spazio per la discussione e il confronto interdisciplinare. Fulcro dell'interesse era il complesso dinamismo fra vecchi e nuovi modelli di interpretazione della natura: se taluni interventi hanno tematizzato il potenziale innovativo delle nuove teorie scientifiche e le loro ripercussioni sulla letteratura, sulle arti figurative e così via, altri hanno invece sottolineato il permanere dei vecchi modelli di lettura o il fascino tenace di un'interpretazione del reale in chiave magica.

Le conferenze del mattino miravano a tratteggiare il passaggio da una metafisica unitaria di ispirazione neoplatonica a nuove visioni della creazione; i relatori hanno spesso richiamato il ruolo di alcuni personaggi-chiave quali Agrippa von Nettesheim, Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Jakob Böhme e hanno illustrato la relazione fra evoluzione scientifica e tecniche di divulgazione. Si sono soffermati in particolare sul rapporto fra magia e dignità dell'uomo (B. Copenhaver, Los Angeles), sull'influenza esercitata dagli schieramenti confessionali (A. Steiger, Heidelberg; U. Baldini, Padova), sul ruolo delle corti in quanto centri di propulsione e di diffusione del sapere (G. Walther, Francoforte); hanno fatto emergere diverse rappresentazioni della natura sia in campo teologico (T. Leinkauf, Münster) sia sulla base di documenti letterari (W. Kühlmann, Heidelberg; G. Scholz Williams, St. Louis), figurativi (B. Welzel, Marburg) e musicali (P. Gouk, Manchester).

Opportuna è stata la scelta di organizzare i gruppi di lavoro a seconda dell'oggetto di indagine delle varie discipline nell'epoca in questione e non secondo criteri moderni (1, Astronomia, astrologia, cosmologia; 2, Fisica, geografia e storia naturale; 3, Alchimia; 4, Psicologia, scoperta della co-

scienza; 5, Scienze e arti che interessano il corpo - *discourse of the body*; 6, Confini del mondo noto e scoperta dell'ignoto), e senza distinzioni a priori fra scienze teoriche e scienze applicate, eredi delle *artes mechanicae*. Ogni gruppo ha analizzato le condizioni socio-culturali che hanno favorito od ostacolato il diffondersi di nuovi metodi e modelli di indagine scientifica in un orizzonte europeo, ad esempio, e ha dovuto misurarsi con la questione della loro compatibilità con le diverse letture confessionali della Scrittura. È risultato subito evidente come i rappresentanti delle diverse discipline storiche abbiano elaborato teorie diverse riguardo al diversificarsi e lo specializzarsi delle scienze della natura. Questa eterogeneità di approcci e di metodo ha suscitato un ricco e intenso dibattito interdisciplinare, ma anche alcune incomprensioni; gli interventi hanno messo in forte evidenza la necessità di una chiarificazione terminologica e dell'elaborazione di metodologie e strumenti che possano essere adottati da più discipline: come definire in modo chiaro e accettabile per tutti termini che le diverse discipline utilizzano con connotazioni profondamente diverse, quali 'neoplatonismo', 'fisica', 'mistica', 'ermetismo', 'razionale'?

Un complesso ma stimolante equilibrio fra eterogeneità e omogeneità ha caratterizzato dunque i lavori: ma se si è verificato un apprezzabile allargamento di orizzonti e la netta percezione della fecondità di un approccio interdisciplinare, si è anche manifestata la difficoltà del singolo studioso a occuparsi contemporaneamente, e con uguale competenza, di campi di indagine molto diversi fra loro. Elementi che si possono leggere come un implicito invito a non concepire più la ricerca come frutto di un lavoro personale o di un gruppo di specialisti della stessa disciplina, bensì come una fattiva e concreta collaborazione all'interno di un'équipe interdisciplinare.

LAURA BALBIANI

SU BRUNO E LA SCIENZA

A proposito di: H. Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Cornell University Press, Ithaca and London 1999.

L'autrice di questo equilibrato e ben documentato volume, studiosa accreditata del pensiero di Bruno specie negli aspetti che lo collegano alla nascita ed al primo sviluppo del pensiero scientifico moderno, ha anzitutto il merito di dichiarare fin dalla Prefazione in modo molto netto ed efficace il suo intento, e di svolgerlo quindi in modo del tutto coerente: «Questo libro riconsidera una dimensione della filosofia di Giordano Bruno che è stata ignorata in tempi recenti a favore del suo ermetismo e magismo. Fin dall'inizio dei miei studi bruniani, tuttavia, mi è parso che la sua attenzione sia stata indirizzata più spesso altrove, verso temi come la nuova cosmologia e la ripresa dell'atomismo antico, la teoria dei numeri e la possibilità di investigare, misurare e ridisegnare la forma del mondo naturale. Sottolineare questi aspetti del suo pensiero potrebbe sembrare un semplice ritorno a letture precedenti di Bruno che tendevano a trattare con fastidio i suoi riferimenti alla magia, all'astrologia e all'arte della memoria, il suo cabalismo e la sua lettura dell'opera di Raimondo Lullo. Ma era poi necessario denigrare quegli aspetti del pensiero di Bruno? Mi sono convinta che l'interesse di Bruno per questi temi, che è stato presentato con tanta forza da parte della compianta F. Yates, potrebbe essere visto come contorno e complemento del suo interesse per la nuova scienza».

Il seguito del libro è esattamente un'accurata analisi del rapporto qui ipotizzato – di contorno e complemento appunto del primo rispetto al secondo – tra il Bruno ermetico e magico caro alla Yates e il Bruno interessato invece ai nuovi sviluppi della conoscenza scientifica del mondo della natura, in particolare alla cosmologia copernicana e alla ripresa originale dell'atomismo antico nel quadro della scienza del rinascimento. Ma non solo. Bruno appare infatti nella ricostruzione della Gatti spesso impegnato in una riflessione da filosofo della scienza, critica e non apologetica, sul significato e la portata del nuovo pensiero scientifico che, mentre ne coglie novità positive e punti di non ritorno indiscutibili anche rispetto al pensiero ermetico e magico, ne approfondisce anche diversi aspetti problematici. Alcuni di questi, per giunta, l'autrice ritiene siano, sia pure in una diversa prospettiva (alla fine e non all'inizio di una lunga, plurisecolare evoluzione), oggi più che mai di viva e stringente attualità. Il punto chiave di questa riflessione consiste infatti nella presa di coscienza da parte di Bruno delle difficoltà – più volte sottolineate nel libro – che l'indagine scientifica

sulla natura incontra nel suo sforzo di afferrare la realtà, una realtà concepita sempre da Bruno come carica di senso e di vita, mediante strumenti che, per quanto debbano essere usati secondo lui in piena libertà e siano quindi in grado di approssimarci al suo possesso, non è affatto garantito che possano realizzare tra noi ed essa una piena armonia. Anzi, nonostante i grandi, perfino imprevedibili progressi pratici ed intellettuali conseguiti dal successivo sviluppo scientifico, in realtà Bruno apparirebbe oggi, secondo me, perfino troppo ottimista in merito alla possibilità di realizzare tale armonia, da lui intesa essenzialmente come fusione tra filosofia naturale e scienza della natura. La fiducia, che alcuni scienziati e filosofi del suo tempo (come Bacone e Galilei) nutriranno, a differenza di Bruno, nell'autonomia della nuova ricerca naturalistica, intesa come indiscutibile certezza ottenuta con assoluto rigore metodologico, sembrava sì infatti già a Bruno non fare abbastanza i conti con quella filosofia naturale che sola poteva conferire per lui, in armonia con essa, pienezza e stabilità alla conoscenza scientifica. Oggi però, per la verità, di fronte ai problemi sollevati dalla ricerca scientifica contemporanea, anche in termini di frammentazione specialistica, di deresponsabilizzazione dei ricercatori, di astrattezza e riduzione del senso critico in presenza di condizionamenti di ogni tipo (senza, per carità, voler ridurre tali condizionamenti a determinismo assoluto), c'è da dubitare che una rinnovata filosofia naturale come auspica l'autrice, sviluppando cioè oltre Bruno temi ed esigenze già da lui coltivati ai suoi tempi, di fronte agli inizi dello sviluppo scientifico moderno, con straordinaria lucidità e preveggenza, sia la carta vincente. Accettiamo cioè pure la diagnosi di una fiducia eccessiva nello strumento matematico classico e di assenza di dubbi sui limiti della nostra conoscenza, cui Bruno contrapponeva già lo sviluppo di una «logica pittoriale» di tipo iconico-simbolico con la sua arte della memoria (cui, per la verità, solo in modo vagamente analogico appare assimilabile la «logica» dei calcolatori coltivata dalla moderna intelligenza artificiale), da un lato e, dall'altro, la sua visione filosofica e non quantitativa di un universo infinitamente infinito fatto di atomi non facilmente rappresentabili mediante le intuizioni ordinarie (in cui cioè purtroppo ritroveremmo sempre, per autoreferenzialità, ciò che noi stessi vi abbiamo introdotto all'inizio). Siamo però poi sicuri che la mera riflessione epistemologica sulla scia di alcuni commenti dell'autrice, stimolata da «anticipazioni» bruniane, relativi al ruolo dell'osservatore in meccanica quantistica, sugli «elusivi quark» o sull'autoreferenzialità messa in evidenza dal teorema di Goedel, sia una risposta sufficiente all'esigenza di responsabilizzazione degli scienziati (pur nel pieno rispetto della libertà di pensiero già affermata da Bruno una volta per tutte con assoluto rigore), e al problema della scelta degli strumenti più adeguati per penetrare e dominare i segreti della natura? Oltretutto, la pur sana raccomandazione di Bruno, sottolineata dalla Gatti, a non considerare lo strumento matematico come onnipotente ed onnirisolutivo al punto di identificare un certo particolare strumento formale, come i circoli fittizi dell'astronomia coper-

nicana, con sfere reali che ingabbiano il mondo, così ostacolando la libera concezione, propria di Bruno stesso, di un universo senza confini che superava ogni visione gerarchica di origine neoplatonica o ermetica, non era un fatto isolato. Essa conviveva in lui, a mostrarlo appieno figlio del suo tempo con i suoi limiti, con l'attribuzione a quella stessa realtà atomica, che pure egli aveva posto come seconda polarità necessaria rispetto al suo universo infinito postcopernicano in una nuova visione unitaria della realtà materiale, di proprietà animistiche e di energie infinite non misurabili ma solo organizzabili in immagini che molto avevano ancora della numerologia pitagorica ed ermetica, al punto di rendere francamente ben poco utilizzabili le pur acute suggestioni bruniane in un contesto scientifico moderno. D'altra parte, la lucida consapevolezza bruniana della relatività dei moti e, ancor più, degli stessi osservatori in un universo infinito fatto di infiniti mondi, che tutto contiene eliminando ogni centro e ogni gerarchia, cui certamente si connette la sua visione atomistica della materia omogenea con le difficoltà di rappresentazione di cui si è detto – sposandosi con l'attribuzione di sensi e di anime a tale realtà fino a rendere concepibili interazioni di tipo magico, perlomeno tra le menti umane tra loro in termini di suggestione e controllo (secolarizzazione scientifica in senso psicologico della magia, come nel tardo scritto *De vinculis in genere*?) – pur essendo una conquista irreversibile del pensiero umano, non basta certo a risolvere i problemi posti dai ben noti paradossi della contestualità e della non località in meccanica quantistica, come sembra suggerire la Gatti sulla scia di David Bohm, tranne che non li si voglia ricondurre a semplicistici modelli ontologici che rischierebbero di confonderli con la pura telepatia.

Ciò detto, la precisa ricostruzione storica che la Gatti ci offre del pensiero di Bruno, non come scienziato impegnato in specifiche indagini sperimentali o matematiche, pur essendo tutt'altro che privo di competenze empiriche e formali anche se non senza errori perfino a proposito della nuova astronomia copernicana a lui ben nota, ed avendo quindi influenzato notevolmente invece come filosofo naturale il dibattito scientifico del suo tempo, appare estremamente accurata ed equilibrata, e non nasconde affatto i problemi di interpretazione del pensiero di Bruno. Essa affronta ad esempio in termini di stretta coerenza il problema dei rapporti tra la sua visione della natura e la sua concezione religiosa ed etica, da lui sviluppati in uno sforzo evidente di superamento, nella direzione di un rinnovato pitagorismo, della composita tradizione teologica e filosofica, certamente non solo neoplatonica ed ermetica, ma ad esempio anche aristotelica e stoica, che pure continuava a mostrare in lui le sue tracce, anche solo nei termini del linguaggio da lui usato. Sembra quindi particolarmente convincente l'attribuzione a Bruno di un atteggiamento di distacco anche «storico» ormai dalle confessioni religiose e dalle teologie positive, inclusa la teologia neoplatonica con le sue gerarchie cosmiche, pur continuando ad assumere, specie attraverso l'insegnamento di Cusano, elementi da quest'ultima, ad esempio in termini di unità di macrocosmo e microcosmo e di

«ascesa», sia pure ormai solo mentale e non più fisico-astrologica, di questo a quello. Sembra comunque netto ormai in Bruno il privilegiamento della ricerca filosofica, sia pure religiosamente ispirata dall'idea del divino come ordine del mondo, e semmai sviluppando appunto l'idea pitagorica di una conoscibilità di esso nella sua estensione infinita attraverso numeri, figure, corrispondenze dinamiche, simmetrie e rivelazione, come nell'astronomia copernicana o nella visione degli atomi, di strutture nascoste del reale. Parimenti questa ricostruzione identifica, nell'arte della memoria di Bruno, forme di condensazione semantica e crittografia, anche mediante vecchie simbologie mitologiche, che arrivano a rappresentare talvolta perfino nuovi sviluppi interessanti del simbolismo logico e matematico, oppure, nelle opere sulla magia, l'approfondimento appunto soprattutto dei meccanismi psicologici e mentali dell'esperienza magica, mentre appare certamente condivisibile l'auspicio finale del libro del superamento del dualismo tra scienze della natura e scienze dello spirito, della frattura tra mondo naturale e mondo morale che Bruno volle sempre scongiurare, sia pure con linguaggi e simboli, ad esempio appunto mitologici, ancora troppo legati al suo mondo e al suo tempo per poter essere riproposti ora, sebbene fossero allora vivi e vitali. La Gatti riporta ad esempio in proposito la formulazione efficace data da Bruno di un teorema di Pappo in termini appunto mitologici. Lo sforzo di Bruno di battere invece nuove strade naturalistiche, benché encomiabile e suggestivo, non è stato d'altra parte sempre coronato da successo. La spiegazione termodinamica, seguendo Telesio, dei moti dei corpi del sistema solare in termini di ricerca del massimo di calore e di luce possibile, se rende conto dei moti dei pianeti intorno ai loro soli, lascia ad esempio del tutto senza spiegazione i moti dei satelliti come la luna intorno ai loro pianeti come la terra, ambedue corpi freddi ed oscuri, mentre viene del tutto trascurata da Bruno, a differenza di Galilei, la più promettente spiegazione magnetica, in termini di attrazioni proporzionali alle masse dei corpi, prospettata allora dal grande filosofo e scienziato inglese del magnetismo W. Gilbert, peraltro discusso dalla Gatti proprio nei rapporti comunque importanti avuti da lui e dalla sua scuola con Bruno, da Gilbert stesso citato.

Molti dei temi sollevati dalla Gatti nel suo libro sono stati, insieme ad altri, oggetto di approfondite esposizioni e discussioni nel corso del convegno su «Giordano Bruno e la scienza nuova: storia e prospettive» (Roma, 16-19 febbraio 2000), in particolare la compresenza di temi antichi e moderni nel suo pensiero, per cui ad esempio la valorizzazione della ricerca naturalistica e il superamento delle gerarchie tra cielo e terra si accompagnava ad un linguaggio ed anche a categorie concettuali tradizionali, come la distinzione scolastica di genere e specie e di materia e forma, in termini però di principi di distinzione e di animazione della realtà materiale infinita che, riconosciuti nella loro importanza, venivano spinti fino all'estremo limite di una visione il più possibile unitaria e dinamica di quella stessa realtà. Così confronti ed assonanze erano oggetto di interventi che

sottolineavano temi come l'omogeneità dell'universo infinito bruniano, il suo radicale copernicanismo oltre Copernico, partendo da, ma andando oltre la «dotta ignoranza» di Cusano, che già unificava centro e periferia per spezzare le catene di un cosmo chiuso e gerarchico (che peraltro sembra ancora avere nostalgici sostenitori), e con sviluppi convergenti, sia pure solo a tratti però, con la più rigorosa scienza di Galilei. Oppure la permanenza appunto, accanto all'atomismo, di temi più tradizionali, come la negazione aristotelica del vuoto, mentre gli atomi stessi venivano visti nella loro complessa struttura difficilmente rappresentabile, e la ricerca di nuovi linguaggi adeguati al nuovo universo infinito portava all'estremo la rappresentazione euclidea di tale universo verso nuove direzioni non euclidee, e la crittografia e la condensazione semantica dell'arte della memoria di Bruno, ricostruita nei suoi vari momenti di sviluppo, come peraltro gli studi sulla magia, apparivano, oltre che ovviamente debitori della tradizione, acquisire nuove valenze interessanti non solo sul piano puramente filosofico, ma anche su quello più prettamente scientifico e tecnico, nei riguardi della stessa simulazione e controllo artificiali della mente e della memoria sviluppatasi poi ben oltre Bruno. Una traccia della presenza forte di Bruno nella scienza e nella filosofia moderna era infine evidenziata in testimonianze spesso rimaste finora occulte, e perfino evidentemente ostili o riduttive, comunque nell'evidente impossibilità di non tenere in conto questo pensatore indispensabile per una comprensione della genesi della modernità e del suo senso, certo non solo scientifica, ma certo anche scientifica. Esiste in effetti ancora aperto un terreno di approfondimento dei rapporti tra Bruno e le origini della scienza moderna, che il libro della Gatti ha contribuito efficacemente a dissodare e il convegno a lavorare ulteriormente anche fornendo precisi riferimenti testuali e bibliografici (che saranno tra l'altro, insieme ai testi delle relazioni, disponibili negli atti del convegno in pubblicazione), terreno che si colloca tra la pura edizione e il commento filologici e la lettura attualizzata di Bruno fino al rischio concreto di anacronismo. In questo stesso terreno comunque non si potrà certo evitare di sottolineare, nello spirito peraltro anche di numerosi interventi pubblicati sul tema nei fascicoli di questa rivista, la perdurante vitalità delle domande, anche se non sempre necessariamente delle risposte, da lui formulate.

ARCANGELO ROSSI

MINISTERO PER I BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI
UFFICIO CENTRALE PER I BENI LIBRARI, LE ISTITUZIONI CULTURALI E L'EDITORIA
COMITATO NAZIONALE PER LE CELEBRAZIONI
DEL IV CENTENARIO DELLA MORTE DI GIORDANO BRUNO
CON IL PATROCINIO DELL'ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI

CON IL CONTRIBUTO DI ENEL E INA ASSITALIA

Io dirò la verità
GIORDANO BRUNO
1548-1600

Mostra storico-documentaria
Roma, Biblioteca Casanatense – via S. Ignazio 52
7 giugno – 30 settembre 2000

Comitato scientifico e organizzativo: Michele Ciliberto (Presidente), Tullio Gregory (Direttore) – Armida Batori, Eugenio Canone, Angela Adriana Cavarra, Alejandro Cifres Giménez, Rita Fioravanti, Salvatore Italia, Margherita Palumbo, Marina Panetta, Saverio Ricci, Mario Serio, Francesco Sicilia, Annamaria Torroncelli, Angela Vicini Mastrangeli
Segreteria: Claudio Buccolini, Delfina Giovannozzi, Pietro Secchi

Progetto scientifico: Eugenio Canone

Progetto di allestimento: Paola Gregory con la collaborazione di Sara Tempesta

Coordinamento e realizzazione immagini: Andrea Nemiz

Manifesto: Carlo Lorenzetti

Allestimento strutture espositive: Ditta Opera - Laboratori fiorentini s.r.l., Firenze

Referenze fotografiche: Maurizio Mavilia, Andrea Nemiz, Humberto Nicoletti Serra, Mario Setter

Istituti prestatori: Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (Città del Vaticano), Archivio di Stato (Venezia), Archivio di Stato (Roma), Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori (Roma), Biblioteca Angelica (Roma), Biblioteca Apostolica Vaticana (Città del Vaticano), Biblioteca Biomedica dell'Università di Firenze (Firenze), Biblioteca Comunale (Como), Biblioteca del Museo Astronomico e Copernicano (Roma), Biblioteca della Camera dei Deputati (Roma), Biblioteca della Facoltà Valdese di Teologia (Roma), Biblioteca della Fondazione Luigi Firpo (Torino), Biblioteca della Fondazione Marco Besso (Roma), Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana (Roma), Biblioteca Nazio-

nale «Vittorio Emanuele III» (Napoli), Biblioteca Nazionale Braidense (Milano), Biblioteca Nazionale Centrale (Firenze), Biblioteca Nazionale Centrale «Vittorio Emanuele II» (Roma), Biblioteca Nazionale Marciana (Venezia), Biblioteca Nazionale Universitaria (Torino), Biblioteca Provinciale «Bernardini» (Lecce), Biblioteca Trivulziana (Milano), Biblioteca Universitaria Alessandrina (Roma), Biblioteca Vallicelliana (Roma), Bibliotheca Philosophica Hermetica J. R. Ritman (Amsterdam), Bibliothèque Nationale de France (Paris), Herzog August Bibliothek (Wolfenbüttel), Niedersächsische Landesbibliothek (Hannover), Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek (Göttingen), Österreichische Nationalbibliothek (Wien), Staats- und Stadtbibliothek (Augsburg), Stiftung Luther-Gedenkstätte in Sachsen-Anhalt (Wittenberg), Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek (Jena), Università degli Studi di Roma «La Sapienza» C.S.I. - Biblioteca di Filosofia (Roma), Universitätsbibliothek (Erlangen)

Collezionisti privati: Egidio Maria Eleuteri (Roma), Metella Ferrazzi (Roma), Flavio Giosi (Roma)

In mostra opere di: Giuseppe Canone (Napoli), Tullia Matania (Napoli), Ottavio Mazzonis (Torino).

*

* *

Io dirò la verità: la frase con la quale Giordano Bruno fa la sua comparsa nei documenti del processo veneziano è stata scelta come titolo e filo conduttore di un'ampia e suggestiva mostra storica e documentaria che si propone di rivisitare, anche con materiali inediti, la vita e l'opera del filosofo nolano. In occasione della mostra è stato pubblicato anche un volume: *Giordano Bruno, 1548-1600. Mostra storico documentaria*, Olschki, Firenze 2000, CXLII-234 pp. con 156 figg. nel testo e XII tavv. a colori f.t. (introduzione, appendici e testi introduttivi alle sezioni a cura di Eugenio Canone; schede di Rita Fioravanti, Margherita Palumbo e Angela Vicini Mastrangeli). La mostra è promossa dal Comitato Nazionale per le celebrazioni del IV centenario della morte di Giordano Bruno e si avvale della collaborazione di varie istituzioni italiane ed estere. Nella mostra sono esposti gli esemplari delle prime edizioni delle opere bruniane – dal *De umbris idearum* alla *Summa terminorum metaphysicorum* –, tra cui figurano alcune eccezionali rarità. Della *Cena de le Ceneri*, ad esempio, viene presentata anche l'unica copia finora individuata (Milano, Biblioteca Trivulziana, Triv. L. 594) che conserva la redazione definitiva a stampa di alcune parti del testo. In mostra anche gli unici esemplari noti dei *Dialogi duo: Mordentius, De Mordentii circino* e dei dialoghi antimordentiani *Idiota triumphans* e *De somnii interpretatione* – Torino, Biblioteca Nazionale, Ris. 28.8 (1); Paris, Bibliothèque Nationale de France, Rés. p.R.745 (1-2), legati assieme ai *Dialogi duo*. Oltre alle rare edizioni a stampa, nella mostra vengono esposti

cinque manoscritti di opere bruniane – gli importanti codici provenienti dalle biblioteche di Augsburg, Erlangen e Jena che conservano i testi della *Lampas triginta statuarum*, dei commentari aristotelici e delle lezioni padovane – e il prezioso autografo con la sentenza *Salomon et Pythagoras*, vergata dal filosofo nel marzo 1588 sul verso di una xilografia di Jobst Amman raffigurante il secondo assedio di Nola da parte di Annibale (Wittenberg, Stiftung Luther-Gedenkstätte in Sachsen-Anhalt). Per la prima volta vengono inoltre esposti i documenti originali relativi alla fase veneta e a quella romana del pocesso, dalle denunce di Giovanni Mocenigo alle trascrizioni degli interrogatori di Bruno, sino alla copia superstite della sentenza che si conserva nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ex Sant'Uffizio). In mostra anche il drammatico documento del *Libro del Provveditore* dell'Arciconfraternita di San Giovanni Decollato. Un ricco materiale librario e iconografico – più di duecentocinquanta opere, tra cui anche preziosi manoscritti come il *De gratia* di Teofilo da Vairano (Biblioteca Apostolica Vaticana) e la traduzione inglese secentesca del *De l'infinito, universo et mondi* (Amsterdam, Bibliotheca Philosophica Hermetica J. R. Ritman) – illustra le varie tappe della vita di Bruno, dalla formazione a Napoli alla fuga da Roma, dalla peregrinazione in Svizzera, Francia, Inghilterra, Germania al rientro in Italia, segnalando alcune fondamentali 'letture' di Bruno. La mostra e il catalogo presentano inoltre una scelta di 'ritratti immaginari' del filosofo di Nola.

SPHAERA



PER LA STORIA DELL'ASTROLOGIA*

Ad ampliare gli spazi per le ricerche che da vari punti di vista si volgono a mettere in relazione la storia dell'astrologia con quella della filosofia, e con le diverse dimensioni della storia della cultura, è dedicata la sezione di «Bruniana e Campanelliana» che oggi si apre. Con struttura flessibile, essa si articolerà attraverso brevi interventi, note, rassegne, regesti, descrizioni di testi e fondi, segnalazioni, profili bio-bibliografici; fornirà notizie su tesi di laurea e di dottorato, seminari e convegni. Farà spazio, quando possibile, alla pubblicazione di testi inediti o rari. Si occuperà di autori e scritti del periodo compreso fra la prima metà del Quattrocento e la seconda del Seicento, pur se non trascurerà di dar conto anche di testi antichi e medievali, di particolare rilevanza per le loro intersezioni con il dibattito successivo. Verrà in tal modo ad assumere come proprio orizzonte di riferimento un periodo storico rispetto al quale l'indagine sui molteplici punti di intersezione fra astrologia e cultura ha di fronte a sé vasti terreni, in parte ancora da dissodare. La comunità degli studiosi è sufficientemente avvezza a confrontarsi con i testi astrologici antichi e medievali; assai minore ne è invece la dimestichezza con quelli dell'età rinascimentale e moderna. Una dissimmetria che non è casuale, ed anzi fedelmente rispecchia la situazione degli studi intorno all'astrologia e la sua storia.

Sono stati in effetti i filologi classici, gli antichisti, gli storici delle religioni, gli orientalisti, a costituire la prima linea della ripresa di studi che, a partire dagli ultimi due decenni dell'Ottocento, ha sottratto alla polvere delle biblioteche, cui erano rimasti consegnati per duecento anni, alcuni dei testi fondamentali dell'astrologia antica. Già alla fine del secolo scorso esistevano rigorose edizioni di Manetone, Efestione, Nechepso-Petosiride, Firmico Materno. Gli studi di Franz Boll su Claudio Tolomeo aprivano la via alle edizioni critiche della *Tetrabiblos* e dello pseudoepigrafo *Karpòs*; e pagine fondamentali venivano raccolte nella *Sphaera* di Boll e nel *Catalogus codicum astrologicorum graecorum*, promosso da Franz Cumont. Accanto al ritrovamento, nel 1936, da parte di Wilhelm Gundel, del testo del *Liber Hermetis* (successivamente riedito da Simonetta Feraboli), si posero poi le edizioni di Vettio Valente, Manilio, Paolo Alessandrino, Eliodoro, Doro-teo di Sidone. Lungo la strada che veniva in tal modo ad aprirsi, all'incrocio tra filologia classica e *Völkerpsychologie*, storia delle religioni e *Kulturgeschichte*, le indagini storiche stimulate dalla nuova disponibilità dei testi restituivano l'astrologia antica alle sue connessioni con le immagini del mondo, le concezioni filosofiche, le credenze religiose, la dimensione del quotidiano. Proseguendo in quella direzione, arabisti, islamisti ed ebraisti

* La sezione *Sphaera* è a cura di Ornella Pompeo Faracovi.

avrebbero editato autori cruciali, da al-Battānī ad Abū Ma'shar, da Māšā'allāh ad al-Bīrūnī, da Abraham bar Hiyya a Ibn Ezra a Maslama Majrītī; dal canto loro, i medievisti avrebbero iniziato a rendere accessibili, accanto alle requisitorie antiastrologiche di Heinrich von Langenstein e Nicole Oresme, alcuni capisaldi della storia dell'astrologia occidentale, dallo *Speculum astronomiae* a Andalone di Negro, Alfonso el Sabio, Pietro d'Abano.

Diverso lo stato degli studi per quanto riguarda la cultura astrologica rinascimentale e moderna. Disponiamo certo di ottime edizioni di alcuni classici della polemica antiastrologica, da Pico a Savonarola a Mersenne; lo stesso tuttavia non può dirsi per la maggior parte degli scritti astrologici, siano essi di Bonincontri o Pontano, Luca Gaurico o Cardano, Campanella o Galileo. Esistono ottime edizioni critiche del *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa, e dell'*Apologeticus adversus cucullatos* di Tiberio Russiliano Sesto; ma resta poco studiata una lunga serie di specialisti, attivi fra Cinquecento e Seicento: Giuliano Ricci; Andrea Argoli; Giuliano Ristori, Filippo Fantoni; Francesco Giuntini, Cipriano Leowicz, Valentino Nabod, Heinrich Rantzau, Giambattista Zenno, Giovanni Antonio Roffeni, Placido Titi, Gerolamo Vitali; e si potrebbe continuare. A più di un secolo dalle prime edizioni dei classici greci e latini, l'indagine storica sull'astrologia ha trovato un ruolo all'interno degli studi di antichistica, islamistica e medievistica; ma stenta ancora a vedersi riconoscere una collocazione fra le discipline volte all'indagine del mondo rinascimentale e moderno. L'antico stereotipo della pretesa concomitanza fra declino dell'astrologia e nascita del moderno continua a mantenere, sullo sfondo, molta della sua irrflessa forza di suggestione.

Dar conto della presenza dell'astrologia fra la prima metà del Quattrocento e la seconda del Seicento significa peraltro richiamarsi ad un importante filone di ricerca. È a tutti nota (e su di essa si torna in questo stesso fascicolo) la mossa così profondamente innovativa con la quale Aby Warburg mise gli studi di Boll, relativi alla migrazione di motivi astrologici egizi ed ellenistici nella cultura islamica medievale, in rapporto con le enigmatiche figure della fascia mediana degli affreschi della Sala dei mesi del Palazzo Schifanoia di Ferrara. In quelle immagini, il cui significato era parso fino ad allora indecifrabile, lo studioso amburghese poteva in tal modo identificare i decani egizi, che Teucro di Babilonia aveva collegato alle 36 scansioni della fascia zodiacale. Risalendo alle minute istruzioni che Pellegrino Prisciani, astrologo alla corte del duca Borso d'Este, aveva affidato all'esecutore degli affreschi, Pietro Cossa, Warburg non documentava solo la presenza di motivi astrologici ben dentro l'immaginario del Rinascimento. Avviava, insieme, la riscrittura di un intero capitolo della storia delle idee, mostrando quanto vitale fosse in Europa, nell'età nuova, l'antica arte di Urania; e ciò, sebbene restasse convinto (così come, dopo di lui, Ernst Cassirer), di poter e dover descrivere di quell'arte in quell'età, simultaneamente, la presenza e la decadenza. Sul percorso in tal modo trac-

ciato, altri avrebbero proseguito. Una tappa importante sarebbe stata segnata dallo studio di Panofsky e Saxl (1923) sulla *Melencolia I* di Albrecht Dürer, volto – con risultati che è stato anche possibile criticamente rivedere – a ricavare da un testo intriso di astrologia, come il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa, gli archetipi del tessuto simbolico dell'incisione: un volume che dopo lunghe vicende avrebbe conosciuto nel 1964 una nuova edizione, arricchita dagli apporti di un profondo conoscitore del pensiero medievale, come Raymond Klibansky. Negli anni Venti, nel fondamentale studio su *Stern Glaube und Sterndeutung* di Boll e Bezold (di cui è recente una nuova edizione italiana), avrebbe preso forma il tentativo di dar conto del prolungarsi della storia dell'astrologia, ben dentro la cultura europea dell'età moderna, assai oltre il preteso spartiacque della nascita della nuova astronomia, al quale avevano voluto farla finire Bouché-Leclercq e Franz Cumont. Nel 1938, poi, Eric Weil avrebbe discusso una memoria su Pico e l'astrologia, preparata sotto la guida di Alexandre Koyré e destinata a rimanere inedita fino al 1985. Sugli stessi temi, contributi di grandissimo rilievo sarebbero infine venuti da Eugenio Garin, in primo luogo con la memorabile edizione delle *Disputationes* picchiane, il cui ampio commento metteva sistematicamente in rapporto con il testo e i temi della filosofia del Mirandolano i frutti di più di cinquant'anni di indagini sulla storia dell'astrologia antica e medievale.

Dagli orizzonti di ricerca così definiti, nell'intreccio di storia dell'astrologia, storia della cultura, storia della filosofia, fra Rinascimento ed età moderna, sono scaturite altre preziose edizioni e altri studi illuminanti. Molto, tuttavia, resta da fare. Nei secoli nuovi l'astrologia incise in molteplici forme sulla cultura filosofica e scientifica, la cultura e l'arte. Da una parte, la filologia umanistica la aiutò a riscoprire alcuni dei suoi classici, Manilio e Tolomeo in primo luogo, dalla loro lettura facendo emergere elementi di ripensamento, che ne produssero immagini diverse da quelle arabizzanti, diffuse nel medioevo latino. Dall'altra parte, la sua presenza stimolò in filosofi, letterati ed artisti una riflessione nuova intorno alle forme di quel sapere dell'uomo, che veniva lentamente emergendo come uno dei suoi nuclei tematici essenziali. Rileggere le pagine nelle quali questa rete di rapporti prese forma; ricostruire la circolazione di questo insieme di temi, e le discussioni che intorno ad essi si intrecciarono, permette di gettare nuova luce su aspetti non secondari della storia intellettuale di questi secoli. Ma la conoscenza dell'astrologia da far interagire con l'analisi di testi e contesti non può più essere di seconda mano; le tecniche dell'arte, il suo lessico, i suoi orizzonti concettuali, le sue implicazioni epistemologiche, debbono essere padroneggiati con lo stesso rigore che si è soliti esigere per ogni altro oggetto di studio. Neanche nei confronti dell'astrologia possiamo più accontentarci del pressappoco, né del semplicemente curioso, o del soltanto esteriore.

HERMENEUTICS OF *DIVINATIO*
IN CARDANO'S MEDICINE AND ASTROLOGY*

Girolamo Cardano represents one of the most complex personalities of the Italian Renaissance. The multi-faceted nature of his thought has been recently subjected to careful investigation by distinguished historians, so much so that it is not an exaggeration to speak of a Cardano revival in Renaissance studies. In 1994 Eckhard Kessler edited a collection of essays which can be taken as the starting point in this process of reassessment of Cardano's work¹. In 1999 another collection of essays, edited by Maria-luisa Baldi and Guido Canziani, has provided further high-standard contributions². To cap it off, two remarkable monographs recently published (Nancy G. Siraisi, *The Clock and the Mirror. Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton University Press, Princeton 1997; Anthony Grafton, *Cardano's Cosmos. The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London, 1999) shed further light on Cardano³. Nevertheless, the richness of Cardano's world is such that much remains to be explored. Using a vivid but telling image, Anthony Grafton likens the future students of Cardano's intellectual legacy to «caterpillars exploring tiny portions of an enormous flowering garden» (p. 17).

Three main topics can be extracted from the two books published by Siraisi and Grafton: the centrality of *divinatio* in Cardano's intellectual enterprise, the philosophy of history underlying his medical environmentalism and astral worldview, and the delicate interplay of texts and contexts in the understanding of Cardano's unsettling personality.

Among the threads which the two books provide us to find our way in the labyrinth of Cardano's work, one is represented by his lifelong engagement with the divinatory arts. «Medicatio et vaticinatio cognatae sunt inter sese», said Hippocrates in the pseudepigraphal letters which had a great

* I am particularly grateful to David Marshall for revising the English of this essay-review.

1. *Girolamo Cardano. Philosoph, Naturforscher, Arzt*, ed. by E. Kessler, Harrassowitz, Wiesbaden 1994.

2. *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, ed. by M. Baldi and G. Canziani, Angeli, Milano 1999.

3. An article written together by the two authors (*Between the Election and My Hopes: Girolamo Cardano and Medical Astrology*) is announced as forthcoming in one of the next issues of «Archimedes».

success during the Renaissance. This statement quoted by Siraisi can well be used to characterize Cardano's view on the interrelationship of medicine, astrology and prophecy. As Siraisi points out, the pursuit of foreknowledge is at the core of Cardano's interests. We can define Cardano's involvement in the whole range of the interpretative and predictive techniques as an hermeneutical enterprise focusing on *divinatio*. As is well known, Cardano condensed all that concerns interpretative skill in his notion of *subtilitas*. It takes subtlety whenever one has to master a puzzling situation or to unravel an entangled case, be it an algebraic problem or a metoposcopic consultation. More specifically, Cardano speaks of *conjecturales disciplinae* to refer to those sciences the main aim of which is to interpret signs (constellations and meteorological phenomena, dreams and visions, lines in palms and foreheads, odors and sounds). All these disciplines require interpretative skills because they have to take into account a huge amount of details and circumstances (food, humors, age, sex, weather, countries, stars), because they constantly have to cope with unpredictability and randomness in explaining the past and fortelling the future, and because they have to manage data open to diverse readings and capable of yielding countless consequences.

Both Siraisi and Grafton highlight the importance of the art of interpretation in Cardano's work on many levels. After all, Cardano wrote important commentaries in several fields (medicine, astrology, and oneiromancy included). In commenting upon ancient textbooks Cardano seems often engaged in defining philological criteria of attribution and in identifying semantical shifts occurred in the translation of relevant medical terms from the Greek texts. From Grafton's minute analysis we learn that Cardano tried hard to restore the technically and quantitatively authentic tradition of the ancient astrology, expurgating from it the corruptions of the Arabo-Latin astrological practice. Renaissance anatomy, too, can be viewed as an interpretative enterprise. As Siraisi emphasizes, Cardano's interest in anatomy was highly dependent on his perception of autopsy as «a technique of retroactively interpreting signs». Furthermore, the anatomical practice still relied on the knowledge of the ancient texts recovered, edited and translated by humanist scholars. Anatomy was still largely a descriptive and literary enterprise, focused on the careful perusal of authoritative texts. Finally, astrology may be seen as another instance of interpretative activity in Cardano's work. As Grafton rightly argues, the model underlying Cardano's astrological agenda is «hermeneutical, not geometrical» (p. 121). For this reason, historians cannot deal with the phenomenon of astrology starting from Popperian assumptions. Astrology was a science of its own which demanded complex interpretative techniques. In this light, retrospective analysis cannot be seen as an excuse for covering up mistakes and failures, but, quite the contrary, it is a standard practice demanded by the very nature of a discipline in which a totality of external and contingent factors constantly falsifies what has been promised by the inexorable

course of the stars. In Cardano's view, the serious astrologer, being perfectly aware of the conjectural status of his science, far from devising hypotheses *ad hoc* to readjust the disproved prediction, is forced to reinterpret incessantly the data in order to have a better understanding of the situation under scrutiny.

More specifically, Siraisi identifies three main areas in the domain of predictive knowledge: medical prognosis, astrological prediction, and dream premonition. The medical doctrine of critical days, for instance, is meant as an astrologically-based view. The analysis of the great planetary conjunctions is used as a way to shed light on the grand movements of world history. Autobiographical accounts, genitures, and dreams are regarded as powerful diagnostic resources. In this respect, the different frameworks that can be found in Cardano's work – medical, astrological, divinatory and historical – complement one other in attempting to devise what Grafton calls a «project of rational prediction» (p. 175). Medicine, astrology, prophecy and history make use of narrative patterns, aim at reliable predictions and prognoses, and do not rule out the possibility of revisions, retrospective explanations and increasingly refined interpretations. Grafton shows more than once how the format of the horoscope commentary represented the narrative embryo of Cardano's autobiographical project. Siraisi rightly interprets Cardano's passion for accumulating «narratives of experience» as a «tool for understanding both human society over time and in its physical environment and the health and fortunes of individuals» (p. 195).

Any interpretation is committed to the problem of mediating between the general rule and the particular instance, an aspect of the broader question of how law and contingency intersect. This relationship always captured Cardano's attention and accounts for his longlife fascination with particulars, in terms of collected data, descriptions of minerals, plants and animals, historical anecdotes, and medical *consilia*. Once again, interest in particulars satisfies medical, astrological and divinatory demands. The identification of a particular situation – a sick patient, an astral conjunction, or a particular position in chess – presupposes an intricate and ever-changing web of factors.

Particulars have a transient and ephemeral status. They share a precarious condition with other objects of Cardano's research like dreams, presages, vaticinal *monstra*, planetary positions, and combinations of probability. Their fluctuations and evanescent being in the apparently messy situation of the sublunar world demand readiness of mind and sophisticated interpretative skills. As Grafton argues throughout his book, astrology suited very well Cardano's capacity for seizing the contingent in the experience by providing «a language for describing the indescribable, the momentary, the felt» (p. 197). Since human experience is made up of a mosaic of *minima* which, in turn, may be further divided to infinity, any success in disciplines and activities presupposes the ability to master these *minima*: «isque

solus in artibus, in consiliis, in negociis civilibus praestantissimus erit, et ad summum culmen perveniet, qui haec intelliget, et in opere ipso observare noverit: quamobrem in quibuslibet eventibus talia minima erunt observanda»⁴. Cardano's obsession with details and particulars inspires Grafton with an appropriate methodological perspective: to maintain «both a detailed, even microscopic investigation of an individual's mind and environment and a wide-angled survey of the millennial intellectual traditions which shaped both» (p. 21).

Siraisi's book focuses specifically on Cardano's medicine. Needless to say, though, her book is also full of references to astrology. And this cannot be otherwise in a work on Cardano⁵. In Cardano's astral worldview stars and heavens are the source of innumerable effects: cosmological cycles, astral sympathies, demonic interventions (among which that of his own guiding genius), human will, blows of fortune, and chance effects. But astral powers are not the only causative factor. Climate determinism, environmental influences and dietary customs are also to be taken into account in order for medical and astrological practice to be successful. Hippocratic treatises such as *Airs Waters Places*, *Regimen*, and *Epidemics* are originally interpreted in connection with Ptolemy's *Tetrabiblos* in order to provide an authoritative foundation for a typically medical environmentalism. Cardano characteristically invoked the «Hippocratic art of Ptolemy» to refer to the doctrines of critical days and fetal development – the traditional ways of linking astrology to medicine – not to mention the astrologically propitious time that a physician had to wait for before applying his therapeutical procedures.

The notion of hermeneutics as *divinatio* underlies Cardano's metaphysical views on divine and natural causality, his mathematical interests in chance and probability, and his practical concerns in forms of occult causation. The web of events is made up of convergences of chance, knots of probabilities and apparent interruptions in the necessary course of natural causality. All this entails degrees of certainty, from the unique and unpredictable event to the inevitable outcome of a causal chain (*hoc quod in ipso fati ordine constitutum est*)⁶. Concerning occult causes and marvelous effects, Cardano's position is suggestively examined by Siraisi against the background of Pomponazzi, Nifo, and Fernel's theories. Cardano was well

4. G. Cardano, *De propria vita liber*, in *Opera omnia*, ed. C. Spon, Lugduni, sumptibus Ioannis Antonii Huguetan & Marci Antonii Ravaut, 1663, I, p. 36.

5. On Cardano's astrology see Germana Ernst's seminal essay «*Veritatis amor dulcissimus*». *Aspetti dell'astrologia in Cardano*, in *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Angeli, Milano 1991, pp. 191-219 (an English translation of this essay will appear in a forthcoming volume of «Archimedes»).

6. *Somniorum Synesiorum libri*, in *Opera omnia*, V, p. 705.

acquainted with the debates sparked by Pomponazzi's naturalistic explanation of *mirabilia* in terms of astral influences, *imaginatio* and occult properties of things, but he did not completely rule out benevolent and malevolent demons from the domain of nature. The characteristic point in Cardano's position is his looking at spirits in terms of genii lavishing predictive powers and good dispositions. This does not clash with his accentuated naturalism. Siraisi summarizes this well: Cardano's medical theory «combined Galenic rationalism with nondemonic *magia naturalis* in an astrally governed universe» (p. 169).

Grafton's book is specifically devoted to Cardano's astrology. The author proves himself very familiar with the technically sophisticated literature of astrology and he is at ease in such a complicated topic as the development of different traditions of astrology from antiquity to the early modern period. According to the astrological doctrine of the time, great conjunctions of planets, processions of equinoxes, and transits of comets could determine the fates of kingdoms and the birth and decline of religions. Take, for instance, the heated astrological debate (in which Cardano, too, intervened) concerning Luther's birthday and his horoscope. Here Grafton develops Warburg's pioneering hypothesis concerning the political implications of astrology and the propagandistic use of prophecies in the Reformation milieu around Luther⁷. Grafton sets Cardano's first attempts to gain credit as an astrologer and prophet in the turbulent context of the political and religious crisis of the Holy Roman Empire and in the highly competitive world of healers and prophets offering varied forms of prognostication.

Cardano's involvement in astrology is also investigated by Grafton as a part of his self-fashioning strategies. In 1538 Cardano published in Milan two short texts *Supplementum almanach* and *De temporum et motuum erraticarum restitutione*. Grafton reconstructs meticulously the story of how the *Libelli duo* brought Cardano «from local obscurity to international fame». What is even more interesting is that the book drew the attention of the theologian Andreas Osiander, the astronomer Georg Joachim Rheticus and the Nuremberg publisher Johannes Petreius, all acting within the orbit of the Lutheran Reformation. By reprinting Cardano's *Libelli duo* with an enlarged collection of horoscopes of famous men in 1543, Petreius contributed to shape Cardano's career as an international astrologer. A large part of Cardano's astrological success relied on the use of the horoscope as an original literary genre. Collections of genitures called the attention of a

7. See A. Warburg, *Heidnisch-Antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, Heidelberg 1920; repr. in *Gesammelte Schriften*, ed. by G. Bing, Leipzig-Berlin 1932. The book '*Astrologi hallucinati*'. *Stars and the end of the world in Luther's time*, ed. by P. Zambelli (Walter de Gruyter, Berlin-New York 1986), may be considered as another important development of the same issue.

wide and variegated readership (specialists, humanists, and common readers) attracted to the lives and exploits of leading intellectuals, princes, popes, and other famous historical figures. Astrological consultations became very fashionable among members of the European elite. The astrologer, by showing his technical, psychological, medical, and political expertise, was in possession of a means to secure patronage and establish networks of connections.

There is a danger, though, in stressing too much the ritualized schemes of self-advertisement. It is easy to depict Cardano as a picaresque adventurer, a stubborn provocateur or a cunning opportunist, but that can be also the most common way of losing track of such a shifting personality as Cardano's. In a sense, it is precisely what Cardano wanted: «illud inter vitia mea singulare et magnum agnosco, et sequor, ut libentius nil dicam, quam quod audientibus displiceat: atque in hoc sciens, ac volens persevero»⁸. If the historian forgets this crucial hermeneutical clue, he misses the opportunity to focus on what really mattered to Cardano. Instead, the historian is titillated by the pile of wondrous facts and futile anecdotes, by the gossip details of his hazardous career as a scholar, by the thrilling vicissitudes of his awkward apprenticeship as a courtier. Cardano must have known this very well, if after four centuries readers are still interested in the story of his impotence, in the memories of his disfunctional family, in his defiant and unpleasant manners, and in his rodomontades. Being perfectly aware that Cardano's account of his own life is not always «full and frank» and that lesser revelations are often used to distract the reader (p. 188), Grafton avoids the above-mentioned risk by carefully unpacking the famous self-portrait and showing its composite nature, made up of blocks of different materials from different periods of his life. Also in this case, astrology plays a relevant role: its «intellectual capaciousness», in Grafton's words, «enabled Cardano to make his book a partial mirror of his fractured self» (p. 181).

A strong desire for self-expression characterizes every aspect of Cardano's work, not only in his renowned autobiography. He never misses a chance to fashion his own reputation as physician, astrologer, mathematician and philosopher. Cardano's own self-presentation includes his natal horoscope, the bibliography of his books, and dream narratives, in a scholarly histrionism incessantly open to revisions and additions of data. He also kept rewriting his own health history by periodically recasting his horoscope, self-diagnosing diseases, experimenting on his body, and checking his lifelong poor health. As Siraisi notices, «Cardano's narratives about his health tell a unique story: that of one man's developing understanding of his own body through highly personal applications of a complex learned tradition» (p. 224). While his *Vita* remains an outstanding

8. Cardano, *De propria vita liber*, cit., p. 10.

example of the Renaissance cult of individuality and self-fashioning, Cardano's writings as a whole are interspersed with endless references to episodes of his life, professional successes and difficulties, physical ailments and outstanding interpretative skills, the whole thing told in a matter-of-fact style which never betrays any kind of reserve, embarrassment or self-pity. «Nostra autem sine fuco, et non doctura quemquam, sed pura historia contenta, vitam non tumultus habet», as Cardano writes referring to the general account of his own life⁹.

Both Siraisi and Grafton's books are masterly examples of historical analyses based on the interplay of texts and contexts. A figure like Cardano – a man both outsider and insider in many institutional and professional situations – requires on the part of the historian an ability to move with agility from text to context and back. Siraisi maintains that the «task of struggling with the texts and endeavoring as far as possible to explain the ideas they transmit remains inescapable» (p. 23), but at the same time she does not ignore that «Cardano's writings are an exceptionally rich source of information about this complex medical world» (p. 17). Referring to the medical professional context made up of university teaching, medical practice, and publication of learned works, Siraisi singles out the original feature of Cardano's career in his being «simultaneously within and outside the milieu of academic medicine». Like Paracelsus and Fernel, he represents «a new type of practitioner in some ways emblematic of the complex interaction – in medicine as in so many other areas of Renaissance culture – of old and new, academic and civic or courtly, elite and popular» (p. 12). Siraisi's fine-grained analysis is extremely sensitive to the delicate question concerning the dialectic of innovation and tradition in the Renaissance medicine.

The luxuriant garden to which Grafton compare Cardano's work is the product of «one of the most elusive personalities of the sixteenth century», to use Siraisi's words (p. 18). Never lukewarm or reticent in his writings, Cardano «was much too idiosyncratic to be typical of anything» (p. 8) and, when we refer to the «typically Cardanesque», it is only to point to that characteristic blend of queerness, deepness and egotism which distinguishes Cardano's literary production. Siraisi reminds us that in examining Cardano's work one has not to be afraid of being exposed to «shifts», «contradictions» and «revisions». Grafton is essentially in agreement with Siraisi when he says that his first intention in writing the book was to be surprised. Grafton's methodological procedure (which is also a historian's general frame of mind) to «develop specific analytical question not in advance, but as [he] worked through primary sources» (p. 15) remains undoubtedly the best way to develop a sympathy for the workings of Cardano's mind.

9. Cardano, *De propria vita liber*, cit., p. 1.

G. Cardano, *Aforismi astrologici*, a cura di G. Bezza, con un profilo bio-bibliografico a cura di J. Fallisi, Xenia Edizioni, Milano 1998, X-245 pp.

Stampati in prima edizione a Norimberga nel 1547, gli *Aphorismorum astronomicorum segmenta VII* appartengono a quella fase della produzione astrologica cardaniana, che precede il decisivo incontro del 1552 con la nuova, completa edizione della tolemaica *Tetrabiblos*, resa in latino da Antonio Gogava e pubblicata a Lovanio nel 1548. Sono dunque interni ad una fase nella quale, già pienamente convinto che fra i precetti di Tolomeo e quelli di tutti i suoi seguaci intercorra maggiore differenza «quam inter Smaragdum et lutum» (I,101), Cardano resta nel solco delle rielaborazioni arabe di Tolomeo, che tanto avevano contato nel prender forma della vulgata tardo medievale, alla riscoperta occidentale dell'arte, seguita, a partire dal sec. XII, alle traduzioni dall'arabo. Non a caso, è all'astrologia degli arabi che nel *De propria vita liber* ricorderà di essersi accostato giovanissimo, grazie all'insegnamento del padre, il giurista Fazio. Solo negli scritti del periodo successivo, e in primo luogo nei grandi *Commentaria* al *Quadripartito*, stampati a Basilea nel 1554, a Lione nel 1555, di nuovo a Basilea nel 1578, e infine inseriti, nel 1663, nel vol. V degli *Opera omnia* lionesi a cura di Charles Spon, si sarebbe pienamente definito un programma di riforma, che nel tentativo di rilanciare il senso autentico dell'astrologia tolemaica, e nel rigetto delle 'Arabum nugae', avrebbe trovato il proprio asse portante. Il mutamento avrebbe investito le tecniche – come nella sostituzione della domificazione del Regiomontano, giudicata più consona alle indicazioni tolemaiche, a quella *aequalis*, ancora adottata negli *Aphorismata* – e insieme l'interpretazione dello statuto epistemologico dell'arte, nell'abbandono dell'immagine dell'astrologia come sapere totale, capace di restituire nella sua integrità, e senza residui, l'intero tessuto degli eventi passati, presenti e futuri, e nella riproposta del congetturalismo di Tolomeo.

Sostenuto dalla ferma convinzione che «stulti negligunt et contemnunt Astrologiam, qui contradicit ambitiosus est, qui maledicit fatuus, divinum enim est arcanum» (I, 24), il testo è strutturato secondo un modulo espositivo il cui archetipo è quell'incunabolo dell'astrologismo divinatorio sposato da molti autori arabi, che è il *Centiloquium* pseudotolemaico. Sviluppa dunque l'arte, definita «ut pulcherrima, sic laboriosissima et difficillima» (I, 34), attraverso la minuziosa trattazione di innumerevoli configurazioni celesti, a ciascuna delle quali assegna significato predittivo preciso ed univoco, quasi dal loro insieme potesse trarsi per addizione una prognosi complessiva indubitabile e totale. Proprio l'inverso della formale dichiarazione dei *Commentaria*, per la quale «qui describunt, Saturnus in tali loco hoc significat, et Juppiter hoc aliud, nihil ad preaedictionem conferunt, sed omnia sunt vana; Sed... oportet scire commiscere significata in singulis» (lib. IV, textus LXXIV); dove l'accento si sposta sulla logica delle combinazioni e sulle procedure dell'interpretazione, sul paradigma ermeneutico

di un'arte congetturale, cui sfuggono per definizione verità definitive e indubitabili.

Con i suoi 1137 aforismi l'opera si presenta come un compendio particolarmente compatto ed efficace, corredato dall'illustrazione di geniture, rivoluzioni solari e direzioni personalmente esaminate dall'autore nel corso della sua lunga e vasta pratica astrologica. Un caso rilevante è quello della genitura di uno sconosciuto, propositagli da Giorgio Gioacchino Retico per metterne alla prova la perizia di interprete, e commentata da Cardano con la precisa descrizione di tutto ciò che al personaggio in questione – saturnino, melanconico, condannato all'impiccagione e al fuoco – era effettivamente accaduto. Considerati assai utili dai praticanti, gli *Aphorismorum segmenta* furono uno dei testi astrologici più fortunati di Cardano. Tradotti in francese nel 1647, conobbero in inglese due versioni ridotte, ad opera di William Lilly (1663) e Henri Coley (1676), quest'ultima più volte ristampata. Ne sopravviene ora la prima edizione italiana, dovuta a Giuseppe Bezza, già curatore di edizioni commentate di al-Bīrūnī (Milano 1992) e Paolo Alessandrino (Milano 1993), nonché dell'importante *Comento al primo libro della «Tetrabiblos» di Claudio Tolomeo* (Milano 1991) e della preziosa antologia *Arcana Mundi* (Milano 1995). In essa il latino talvolta oscuro, e spesso inelegante, di Cardano è reso con efficace brevità, mentre l'introduzione e le note forniscono i riferimenti e chiarimenti tecnici indispensabili alla decifrazione di un testo altamente specialistico, che diventa in tal modo fruibile, in tutta la ricchezza delle sue implicazioni, non solo da parte degli esperti di astrologia, ma anche degli studiosi di Cardano, e del Rinascimento.

O.P.F.

P. Travaglia, *Magic, Causality and Intentionality. The Doctrine of Rays in al-Kindī*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999 («Micrologus' Library», 3), 176 pp.

Tra le più significative personalità speculative della cultura araba, al-Kindī – nato forse a Kufa o Bassora, attorno all'800 d.C. e morto a Baghdad nell'873 – è scrittore enciclopedico in cui convergono tematiche tipiche della tradizione orientale ed elementi propri della cultura greca, reinterpretati in una visione della realtà profondamente segnata dall'impronta islamica. I suoi scritti interessano quasi ogni ambito dello scibile umano, dall'aritmetica alla geometria, dalla musica all'astronomia, all'astrologia, alla matematica, all'ottica, la medicina, la logica, la psicologia, privilegiando quell'approccio empirico e fortemente rivolto alla pratica scientifica, che diverrà tipico negli scrittori arabi e segnerà profondamente anche la cultura occidentale, da quando, nel XII secolo, le traduzioni latine li renderanno disponibili in Occidente. Sono più di 260 i testi attribuiti ad al-

di un'arte congetturale, cui sfuggono per definizione verità definitive e indubitabili.

Con i suoi 1137 aforismi l'opera si presenta come un compendio particolarmente compatto ed efficace, corredato dall'illustrazione di geniture, rivoluzioni solari e direzioni personalmente esaminate dall'autore nel corso della sua lunga e vasta pratica astrologica. Un caso rilevante è quello della genitura di uno sconosciuto, propositagli da Giorgio Gioacchino Retico per metterne alla prova la perizia di interprete, e commentata da Cardano con la precisa descrizione di tutto ciò che al personaggio in questione – saturnino, melanconico, condannato all'impiccagione e al fuoco – era effettivamente accaduto. Considerati assai utili dai praticanti, gli *Aphorismorum segmenta* furono uno dei testi astrologici più fortunati di Cardano. Tradotti in francese nel 1647, conobbero in inglese due versioni ridotte, ad opera di William Lilly (1663) e Henri Coley (1676), quest'ultima più volte ristampata. Ne sopravviene ora la prima edizione italiana, dovuta a Giuseppe Bezza, già curatore di edizioni commentate di al-Bīrūnī (Milano 1992) e Paolo Alessandrino (Milano 1993), nonché dell'importante *Comento al primo libro della «Tetrabiblos» di Claudio Tolomeo* (Milano 1991) e della preziosa antologia *Arcana Mundi* (Milano 1995). In essa il latino talvolta oscuro, e spesso inelegante, di Cardano è reso con efficace brevità, mentre l'introduzione e le note forniscono i riferimenti e chiarimenti tecnici indispensabili alla decifrazione di un testo altamente specialistico, che diventa in tal modo fruibile, in tutta la ricchezza delle sue implicazioni, non solo da parte degli esperti di astrologia, ma anche degli studiosi di Cardano, e del Rinascimento.

O.P.F.

P. Travaglia, *Magic, Causality and Intentionality. The Doctrine of Rays in al-Kindī*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999 («Micrologus' Library», 3), 176 pp.

Tra le più significative personalità speculative della cultura araba, al-Kindī – nato forse a Kufa o Bassora, attorno all'800 d.C. e morto a Baghdad nell'873 – è scrittore enciclopedico in cui convergono tematiche tipiche della tradizione orientale ed elementi propri della cultura greca, reinterpretati in una visione della realtà profondamente segnata dall'impronta islamica. I suoi scritti interessano quasi ogni ambito dello scibile umano, dall'aritmetica alla geometria, dalla musica all'astronomia, all'astrologia, alla matematica, all'ottica, la medicina, la logica, la psicologia, privilegiando quell'approccio empirico e fortemente rivolto alla pratica scientifica, che diverrà tipico negli scrittori arabi e segnerà profondamente anche la cultura occidentale, da quando, nel XII secolo, le traduzioni latine li renderanno disponibili in Occidente. Sono più di 260 i testi attribuiti ad al-

Kindī nel *Fihrist* di Ibn al-Nadīm, il catalogo degli scritti arabi redatto nel decimo secolo.

Lo studio di Pinella Travaglia, pur estendendosi – a tratti – a tutta l'opera del pensatore arabo, si rivolge in maniera specifica a tre lavori kindiani: il *De radiis*, il *De aspectibus*, il *De gradibus* – i testi scientifici più noti alla cultura latina medievale – fermando l'attenzione su quella dottrina dei raggi che sembra all'autrice la più fortemente caratterizzante il pensiero di al-Kindī e che, nonostante la collocazione privilegiata nel *De radiis*, percorre in realtà tutte le sue opere. Attraverso questa dottrina l'autrice individua una chiave di lettura particolarmente efficace della filosofia kindiana, permettendo essa di rintracciare nei raggi emessi da ogni corpo, celeste e sublunare, il soggetto della causalità naturale, che giustifica una visione della reciprocità di tutte le realtà e un'immagine dell'unità cosmica in cui tutte le parti sono simpateticamente in mutua connessione. La magia si ritaglia così un ruolo centrale nel sistema kindiano, venendo a coincidere con la più profonda conoscenza delle leggi di natura, sulle quali il mago può intervenire per produrre gli effetti desiderati. Magia è dunque l'abilità di dedurre, dalla conoscenza della naturale interazione di tutte le parti del cosmo, la possibilità di un'azione mirata che possa modificarne le connessioni e mutarne il percorso. Nel *De radiis*, che la cultura latina considerò come un trattato di magia naturale, trasmettendolo con il titolo di *Theorica artium magicarum*, il meccanismo di causalità governato dai raggi viene infatti esteso ad ogni aspetto del reale: intenzionalità, fede, immaginazione, desiderio si esplicano attraverso l'emissione di *radii*, che intervengono ed operano nella dinamica degli accadimenti naturali in stretta connessione con i raggi che derivano da altre fonti: «Accidentia autem ad motum inducendum adiuvantia sunt anime passiones... propter quod spiritus ymaginarius habet radios conformes radiis mundi, et inde consequitur vim movendi res extrapositas suis radiis» (Al-Kindī, *De radiis*, a cura di M. T. D'Alverny - F. Hudry, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XL (1974), p. 230). È forse questo l'aspetto della dottrina kindiana destinato ad avere maggiore fortuna nel contesto della cultura latina, se già attorno al 1270 Egidio Romano condannava fra gli *errores philosophorum* (X,6) quello di al-Kindī «credens spiritualement substantiam ex sola imaginatione posse inducere veras formas». Una simile concezione tornerà con forza nel *De vita* ficiniano, il cui capitolo 20 del terzo libro è fortemente influenzato dal capitolo sesto del *De radiis*, dedicato alla *virtus verborum*; ancora nel capitolo 21 dello stesso libro, ricordando l'efficacia di parole, canto e preghiere, Ficino richiama esplicitamente l'autorità di al-Kindī insieme ad altri autori 'de magia disputantes'; Giovanni Pico, solo per fare un altro nome, dedica alcune delle sue *Conclusiones* al filosofo arabo e cita con ogni probabilità il *De radiis* nell'*Oratio de hominis dignitate* (a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942, pp. 102, 152-53).

Per valutare l'influenza e la fortuna degli scritti di al-Kindī sulle culture araba e latina, Pinella Travaglia correda il suo studio con un utilissimo ca-

talogo, in appendice al testo, nel quale registra i manoscritti e le edizioni delle opere kindiane in lingua araba (sezione A); i manoscritti e le edizioni in lingua latina (sezione B); le traduzioni nelle lingue occidentali moderne (sezione C); la bibliografia. Il catalogo consente di valutare in che modo e perché, la cultura araba e quella latina, lessero, privilegiarono o dimenticarono alcuni testi kindiani, permettendo anche di cogliere quali elementi della sua filosofia fossero più facilmente accoglibili all'interno della diverse tradizioni e definendo così il significato delle grandi trasformazioni che caratterizzano l'interazione tra le due culture.

D.G.

M. Bertozzi, *La tirannia degli astri. Gli affreschi astrologici di palazzo Schifanoia*, Presentazione di W. Hübner, Livorno 1999, 143 pp.

Negli studi raccolti in *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903 (rist. Hildesheim 1967), Franz Boll dava conto della presenza in età bizantina di una mappa del cielo (*sphaera barbarica*) diversa e più articolata di quella delle fonti ellenistico-romane (*sphaera graecanica*). La codificazione della nuova carta celeste veniva collegata ai *Paranatellonta* di Teucro di Babilonia, un catalogo stellare compilato nel I sec. a.C., contenente l'elenco delle 36 costellazioni extrazodiacali, ognuna delle quali sorge e tramonta insieme a ciascuna delle frazioni di 10 gradi dello zodiaco. Antiche divinità egizie del tempo, i decani venivano in tal modo associati allo zodiaco greco-babilonese, in una rappresentazione del cielo che si diffuse fino all'India, dove un nuovo elenco di decani fu compilato nel sec. VI da Varahahimira, e conobbe grande fortuna presso gli astrologi di lingua araba. Proprio la traduzione tedesca della parte introduttiva del *Kitāb-al-mudhal al-kabīr* (*Introductorium maius*) di Abū Ma'sar, dovuta a Karl Dyroff e inserita in appendice al volume di Boll, consentì ad Aby Warburg di avanzare l'ipotesi che le misteriose figure della fascia mediana degli affreschi della Sala dei Mesi del Palazzo Schifanoia di Ferrara, fino allora vero e proprio enigma per gli interpreti, altro non fossero che una rappresentazione rinascimentale dei decani. Congiungendo in tal modo alle ricerche sulla cultura del Rinascimento i risultati delle indagini filologiche e storiche sull'astrologia antica, fiorite all'interno della cultura tedesca fra i due secoli, con la relazione su *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara*, svolta a Roma nel 1912, in occasione del X congresso internazionale di storia dell'arte, Warburg attuava una operazione di straordinaria rilevanza, aprendo simultaneamente una nuova pagina nella storia dell'arte, in quella dell'astrologia, in quella della cultura.

Inserito nella raccolta di scritti warburghiani, curata da G. Bing (*Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin 1932), quel saggio fu compreso nella tradu-

talogo, in appendice al testo, nel quale registra i manoscritti e le edizioni delle opere kindiane in lingua araba (sezione A); i manoscritti e le edizioni in lingua latina (sezione B); le traduzioni nelle lingue occidentali moderne (sezione C); la bibliografia. Il catalogo consente di valutare in che modo e perché, la cultura araba e quella latina, lessero, privilegiarono o dimenticarono alcuni testi kindiani, permettendo anche di cogliere quali elementi della sua filosofia fossero più facilmente accoglibili all'interno della diverse tradizioni e definendo così il significato delle grandi trasformazioni che caratterizzano l'interazione tra le due culture.

D.G.

M. Bertozzi, *La tirannia degli astri. Gli affreschi astrologici di palazzo Schifanoia*, Presentazione di W. Hübner, Livorno 1999, 143 pp.

Negli studi raccolti in *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903 (rist. Hildesheim 1967), Franz Boll dava conto della presenza in età bizantina di una mappa del cielo (*sphaera barbarica*) diversa e più articolata di quella delle fonti ellenistico-romane (*sphaera graecanica*). La codificazione della nuova carta celeste veniva collegata ai *Paranatellonta* di Teucro di Babilonia, un catalogo stellare compilato nel I sec. a.C., contenente l'elenco delle 36 costellazioni extrazodiacali, ognuna delle quali sorge e tramonta insieme a ciascuna delle frazioni di 10 gradi dello zodiaco. Antiche divinità egizie del tempo, i decani venivano in tal modo associati allo zodiaco greco-babilonese, in una rappresentazione del cielo che si diffuse fino all'India, dove un nuovo elenco di decani fu compilato nel sec. VI da Varahahimira, e conobbe grande fortuna presso gli astrologi di lingua araba. Proprio la traduzione tedesca della parte introduttiva del *Kitāb-al-mudhal al-kabīr* (*Introductorium maius*) di Abū Ma'sar, dovuta a Karl Dyroff e inserita in appendice al volume di Boll, consentì ad Aby Warburg di avanzare l'ipotesi che le misteriose figure della fascia mediana degli affreschi della Sala dei Mesi del Palazzo Schifanoia di Ferrara, fino allora vero e proprio enigma per gli interpreti, altro non fossero che una rappresentazione rinascimentale dei decani. Congiungendo in tal modo alle ricerche sulla cultura del Rinascimento i risultati delle indagini filologiche e storiche sull'astrologia antica, fiorite all'interno della cultura tedesca fra i due secoli, con la relazione su *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara*, svolta a Roma nel 1912, in occasione del X congresso internazionale di storia dell'arte, Warburg attuava una operazione di straordinaria rilevanza, aprendo simultaneamente una nuova pagina nella storia dell'arte, in quella dell'astrologia, in quella della cultura.

Inserito nella raccolta di scritti warburghiani, curata da G. Bing (*Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin 1932), quel saggio fu compreso nella tradu-

zione italiana parziale, uscita a Firenze nel 1966 (rist. 1996) con il titolo *La rinascita del paganesimo antico*. Marco Bertozzi lo ripubblicò nel 1985 a Bologna nel suo *La tirannia degli astri*, insieme ai *Testi per l'analisi delle figure dei decani* di E. Jaffé, stampati nelle note aggiunte alla raccolta del 1932, ma esclusi dall'edizione italiana. Il volume di Bertozzi, che è stato anche ideatore del convegno internazionale di studi su «Aby Warburg e la metamorfosi degli antichi dèi», svoltosi a Ferrara nel 1998 (del quale cfr. il bel catalogo *Il cosmo incantato di Schifanoia. Aby Warburg e la storia delle immagini astrologiche*, a cura di C. Fratucello e Chr. Knorr, Ferrara 1998), viene ora riedito con un nuovo saggio introduttivo e un ricco apparato iconografico. Esso fornisce una messa a punto precisa ed informata dell'insieme di questioni connesse al lavoro di Warburg, mettendone bene in luce la genialità interpretativa, la fecondità degli spunti di ricerca, le acquisizioni divenute altrettanti punti di non ritorno per gli studi sull'argomento: l'individuazione in Manilio della fonte dello zodiaco 'olimpico' della fascia superiore degli affreschi; la segnalazione del ruolo di *Picatrix*; l'identificazione del 'dotto ispiratore' degli affreschi in Pellegrino Prisciani, astrologo, bibliotecario e storiografo della corte di Borso d'Este. Evita di relegare la presenza dell'astrologia all'alba del mondo moderno fra le questioni semplicemente 'curiose', e al contrario solleva una questione di grande portata: quella della 'richiesta di senso' sollevata dalla tecnica astrologica, del suo rapporto con il bisogno umano di imprimere significato al proprio 'abitare nel mondo' (p. 16). Non occulta, infine, il punto debole dell'analisi di Warburg: il tentativo mai intermesso, ma inattuabile, di ritrovare, al di sotto del *vir niger* che raffigura il primo decano dell'Ariete, l'immagine di Perseo trionfatore della Medusa. Uno scacco, con il quale fanno nodo problematiche esistenziali (poiché nell'eroe greco lo studioso amburghese proiettava in qualche modo se stesso, e la propria lotta contro la malattia mentale), ma anche quanto di una pregiudiziale riduzione dell'astrologia a superstizione oscura resta interno alla convinzione warburghiana che «sempre di nuovo bisogna strappare la greca Atene dalle mani di Alessandria».

Nella dotta presentazione premessa al volume, Wolfgang Hübner integra la discussione sull'iconografia di Schifanoia con la vasta conoscenza delle fonti, da cui sono scaturiti i suoi lavori sullo zodiaco nella letteratura antica, e su Manilio. Intervendo su una questione controversa, recentemente affrontata anche da Kristen Lippincott, definisce poi «sbagliato» l'ordinamento dei decani da sinistra a destra, in contrasto con quello dei mesi, da destra a sinistra; e «quasi impossibile» supporre che gli ideatori degli affreschi volessero con tale duplice successione suggerire l'intreccio fra il movimento quotidiano di rotazione con quello annuale di rivoluzione (p. 10). In verità questo intreccio è quanto di più familiare agli astrologi, usi a proiettare sul medesimo piano lo spostamento antiorario del Sole in rapporto alla successione dei segni zodiacali, e l'ascensione giornaliera dei pianeti e dei segni che sorgono e tramontano in senso orario. È dunque tutt'altro che improbabile che proprio questa familiarità abbia gui-

dato Pellegrino Prisciani nel disporre le istruzioni per gli esecutori degli affreschi di Schifanoia: si tratta di una delle molte piste di ricerca rispetto alle quali la padronanza della tecnica astrologica può rivelarsi strumento prezioso nelle mani degli storici della cultura.

O.P.F

(Le schede sono redatte da Delfina Giovannozzi e Ornella Pompeo Faracovi).

COMPOSTO, IMPRESSO E RILEGATO, SOTTO LE CURE DELLA
ACCADEMIA EDITORIALE®, PISA · ROMA, DAGLI
ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®,
PISA · ROMA.

★

Giugno 2000



BERTRANDO SPAVENTA

LETTERA SULLA DOTTRINA DI BRUNO

Scritti inediti 1853-1854

a cura di

MARIA RASCAGLIA e ALESSANDRO SAVORELLI

Tra gli intellettuali «degni nepoti dell'infelice Nolano», per i quali l'idealismo era «una religione», Spaventa concepì in esilio a Torino, nel 1853, l'idea di una monografia su Bruno – tra le prime in Europa e la prima in Italia – destinata ad accompagnare un'edizione dei *Dialoghi*.

Rimasta manoscritta, l'opera è documento del percorso speculativo dell'autore e dell'ampio dibattito sulla «nolana filosofia» apertosi a cavallo del '48. Con l'intento di «ricostruire l'unità organica nella filosofia di Bruno», abbandonando l'impostazione impressionistica o dossografica prevalente, la *Lettera* è una lettura sistematica all'altezza della letteratura critica coeva e ricca di intuizioni storiografiche.

Sommario dell'opera:

Lettera sulla dottrina di Bruno. *La conoscenza di Dio. Bruno discepolo del Cusano. Principi lulliani di Bruno. Bruno e Spinoza* – Della coincidenza degli opposti – Appendice: *La filosofia italiana del secolo XVI e Giordano Bruno*.

L'opera consisterà di un volume di circa 200 pagine

ISBN 88-7088-309-4 Lit. 50.000

Per le sottoscrizioni che perverranno alla casa editrice entro il 30 ottobre 2000, il prezzo del volume sarà ridotto a L. 35.000.



BIBLIOPOLIS

Bibliopolis, edizioni di filosofia e di scienze - Via Arancio Ruiz, 83

80121 Napoli - Tel. 081664606 - fax 0817616273

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI · STUDI e TESTI

diretti da Eugenio Canone e Germana Ernst

I Supplementi di «Bruniana & Campanelliana» si articolano in due sezioni: *Studi* e *Testi*. Nella prima vengono pubblicati saggi e ricerche originali, nonché ristampe di contributi di particolare rilievo e non facilmente reperibili. Nella seconda sezione vengono proposti testi, traduzioni e ristampe anastatiche con apparati storico-critici. L'obiettivo di tale sezione è anche quello di documentare i vari aspetti della multiforme *aetas* bruniana e campanelliana, intesa come dato culturale e non meramente cronologico.

STUDI · 1

BRUNUS REDIVIVUS

Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo

a cura di Eugenio Canone

1998 · pp. XLV - 338 · Lire 50.000

STUDI · 2

LETTURE BRUNIANE

DEL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO

(1996-1997)

a cura di Eugenio Canone

(in preparazione)

TESTI · 1

ORTENSIO LANDO

PARADOSSI

presentazione di Eugenio Canone e Germana Ernst

1999 · pp. XVIII - 232 · Lire 45.000

TESTI · 2

ANTONIO PERSIO

TRATTATO DELL'INGEGNO

DELL'HUOMO

a cura di Luciano Artese

1999 · pp. XII - 316 · Lire 50.000



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

Pisa · Roma

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

OPERE DI TOMMASO CAMPANELLA



TOMMASO CAMPANELLA

L'ATEISMO TRIONFATO

a cura di
GERMANA ERNST

(in preparazione)



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®
Pisa · Roma

BIBLIOTHECA STYLENSIS
MATERIALI SU TOMMASO CAMPANELLA
E LA TRADIZIONE FILOSOFICA CALABRESE



Responsabilità scientifica

EUGENIO CANONE · GERMANA ERNST · CLAUDIO STILLITANO

Volumi pubblicati:

1. E.A. Baldini, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice: L. Firpo, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, 2000, pp. 68, Lire 32.000.
2. T. Campanella, *Lettere (1595-1638)*, a cura di G. Ernst, 2000, pp. 176, Lire 38.000.

Nel 2000 ha preso avvio una nuova collana, "Bibliotheca Stylensis. Materiali su Tommaso Campanella e la tradizione filosofica calabrese", che si affianca al progetto delle *Opere di Tommaso Campanella* ed è realizzata con il patrocinio del Comitato di gestione della Biblioteca comunale e dell'Amministrazione comunale di Stilo.

Il primo dei due volumi ripropone la rassegna degli studi firpiani su Campanella, pubblicata da Enzo A. Baldini ("Bruniana & Campanelliana", II, 1996, pp. 325-358) e l'intenso contributo di Luigi Firpo su *Tommaso Campanella e la sua Calabria* (apparso nel 1964 e non più ristampato in seguito).

Il secondo volume presenta 38 lettere di Campanella non comprese nel volume delle *Lettere* curato da V. Spampanato nel 1927, in quanto rintracciate in tempi successivi e pubblicate in modo sparso. Con tale raccolta si intende offrire un contributo per una ricostruzione unitaria dell'epistolario campanelliano, fondamentale per la biografia intellettuale del filosofo.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

STORIOGRAFIA

Rivista annuale di storia

Diretta da Massimo Mastrogregori

Comitato scientifico:

Girolamo Arnaldi, Maurice Aymard, Gabriele De Rosa, Giuseppe Galasso, Gioacchino Gargallo di Castel Lentini, Carlo Ghisalberti, Giuseppe Giarrizzo, Jean Glénisson, François Hartog, Jacques Le Goff, Mario Mazza, Pierre Nora, Ignacio Olàbarri, Krzysztof Pomian, Regina Pozzi, Pietro Redondi, Jacques Revel, Mario Rosa, Mario Scotti, Gabrielle M. Spiegel, Peter Stadler, Corrado Vivanti, Hayden White, Natalie Zemon Davis.



I. *La recensione. Origini, splendori e declino della critica storiografica*, a cura di M. Mastrogregori, 1997, pp. XII-348, Lire 80.000

II. *Il potere dei ricordi. Studi sulla tradizione come problema di storia*, a cura di M. Mastrogregori, 1999, pp. 356, Lire 80.000

In preparazione:

III. *Storici italiani del Novecento*, a cura di R. Pertici

Abbonamento annuo (2000):

Italia: Lire 80.000 (privati); Lire 110.000 (Enti)

Esteri: US \$ 90 (*individuals*); US \$ 110 (*Institutions*)

Casa editrice:

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

Casella postale n. 1 - Succursale n. 8 - I 56123 Pisa

<http://www.iepi.it>

Uffici di Pisa: via Giosuè Carducci 60 - I 56010 Ghezzano - La Fontina (Pi)

Tel. +39 050 878066 (r.a.) - Fax +39 050 878732

E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma: Via Ruggero Bonghi 11/b (Colle Oppio) - I 00184 Roma

Tel. +39 06 70452494 (r.a.) - Fax +39 06 70476605

E-mail: iepi.roma@iepi.it



EMANUELE CUTINELLI-RÈNDINA

CHIESA E RELIGIONE IN MACHIAVELLI



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA - ROMA

INFORMAZIONI BIBLIOGRAFICHE, SOTTOSCRIZIONI DI ABBONAMENTI ED ORDINI DI VOLUMI DI NOSTRE PUBBLICAZIONI

Tutte le pubblicazioni delle nostre Case Editrici (riviste, collane, varia, ecc.) potranno essere ricercate bibliograficamente e richieste (sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:

www.libraweb.net

Per ricevere, tramite E_mail, periodicamente, l'elenco delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E_mail) all'indirizzo E_mail:

news@libraweb.net



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

★

<http://www.iepi.it>

BIBLIOGRAPHICAL INFORMATION, JOURNALS SUBSCRIPTIONS AND BOOKS ORDERS OF OUR PUBLISHING HOUSES' WORKS

Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works (journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.) through the Internet website:

www.libraweb.net

If you wish to receive periodic information by E_mail on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to send your details (Name and E_mail address) to the following E_mail address:

news@libraweb.net



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

★

<http://www.iepi.it>

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione ed abbonamenti

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, S.r.l.
Casella postale n. 1. Succursale n. 8
I-56123 Pisa
<http://www.iepi.it>

Uffici di Pisa

via Giosuè Carducci 60
I-56010 Ghezzano - La Fontina (Pisa)
tel. + 39 050 878066 (r.a.); telefax + 39 050 878732
E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

via Ruggero Bonghi 11/B
I-00184 Roma
tel. + 39 06 70452494; telefax + 39 06 70476605
E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento: Lire 60.000; *Subscription:* Abroad Lit. 80.000
Modalità di pagamento: versamento sul ccp n. 13137567 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (L. 675/96).

Fascicolo singolo: Lire 45.000

Per richiedere singoli fascicoli rivolgersi al Distributore: The Courier International, tel. + 39 055 342174; telefax + 39 055 3022000

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

